

Por uma Vida Não-Fascista

(Coletânea Michel Foucault Sabotagem)



MICHEL FOUCAULT





Para ter acesso a outros títulos libertos das banais convenções do mercado, acesse:

WWW.SABOTAGEM.CJB.NET

Organizador: Coletivo Sabotagem

Título: Michel Foucault – Por Uma Vida Não-Facista

Ano: 2004



Esta obra foi compilada pelo *Coletivo Sabotagem*. Ela não possui direitos autorais pode e deve ser reproduzida no todo ou em parte, além de ser liberada a sua distribuição, preservando seu conteúdo e o nome do autor.

Sumário

I. Introdução à vida não fascista	04
II. Então, é importante pensar?	09
III. Sexo, poder e a política da identidade.....	12
IV. Escolha sexual, ato sexual	23
V. Silêncio, sexo e verdade	38
VI. Verdade, poder e si	51
VII. Além das fronteiras da filosofia	57
VIII. O Filósofo Mascarado	62
IX. Da amizade como modo de vida	68
X. Uma estética da existência	73
XI. As técnicas de si	78
XII. O ocidente e a verdade do sexo	106
XIII. O que é o Iluminismo?	111
XIV. "Omnes Et Singulatim" - para uma crítica da razão política	119
XV. O que é a crítica? (Crítica e Aufklärung)	144

I - Introdução à vida não fascista*

Durante os anos 1945-1965 (falo da Europa) existia uma certa forma correta de pensar, um certo estilo de discurso político, uma certa ética do intelectual. Era preciso ser unha e carne com Marx, não deixar seus sonhos vagabundear muito longe de Freud e tratar os sistemas de signos - e significantes - com o maior respeito. Tais eram as três condições que tornavam aceitável essa singular ocupação que era a de escrever e de enunciar uma parte da verdade sobre si mesmo e sobre sua época.

Depois, vieram cinco anos breves, apaixonados, cinco anos de jubilação e de enigma. Às portas de nosso mundo, o Vietnã, o primeiro golpe em direção aos poderes constituídos. Mas aqui, no interior de nossos muros, o que exatamente se passa? Um amálgama de política revolucionária e anti-repressiva? Uma guerra levada por dois frentes - a exploração social e a repressão psíquica? Uma escalada da libido modulada pelo conflito de classes? É possível. De todo modo, é por esta interpretação familiar e dualista que se pretendeu explicar os acontecimentos destes anos. O sonho que, entre a Primeira Guerra Mundial e o acontecimento do fascismo, teve sob seus encantos as frações mais utopistas da Europa - a Alemanha de Wilhem Reich e a França dos surrealistas - retornou para abraçar a realidade mesma: Marx e Freud esclarecidos pela mesma incandescência.

Mas é isso mesmo o que se passou? Era uma retomada do projeto utópico dos anos trinta, desta vez, da escada da prática social? Ou, pelo contrário, houve um movimento para lutas políticas que não se conformavam mais ao modelo prescrito pela tradição marxista? Para uma experiência e uma tecnologia do desejo que não eram mais freudianas? Brandiram-se os velhos estandartes, mas o combate se deslocou e ganhou novas zonas.

O Anti-Édipo mostra, pra começar, a extensão do terreno ocupado. Porém, ele faz muito mais. Ele não se dissipa no denegimento dos velhos ídolos, mesmo se se diverte muito com Freud. E, sobretudo, nos incita a ir mais longe.

Ler o Anti-Édipo como a nova referência teórica seria um erro de leitura (você sabem, essa famosa teoria que se nos costuma anunciar: essa que vai englobar tudo, essa que é absolutamente totalizante e tranquilizadora, essa, nos afirmam, “que tanto precisamos” nesta época de dispersão e de especialização, onde a “esperança”

* Preface in: Gilles Deleuze e Félix Guattari. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, New York, Viking Press, 1977, pp. XI-XIV. Traduzido por Wanderson flor do nascimento.

desapareceu). Não é preciso buscar uma “filosofia” nesta extraordinária profusão de novas noções e de conceitos-surpresa. O Anti-Édipo não é um Hegel brilhoso. A melhor maneira, penso, de ler o Anti-Édipo é abordá-lo como uma “arte”, no sentido em que se fala de “arte erótica”, por exemplo. Apoiando-se sobre noções aparentemente abstratas de multiplicidades, de fluxo, de dispositivos e de acoplamentos, a análise da relação do desejo com a realidade e com a “máquina” capitalista contribui para responder a questões concretas. Questões que surgem menos do porque das coisas do que de seu como. Como introduzir o desejo no pensamento, no discurso, na ação? Como o desejo pode e deve desdobrar suas forças na esfera do político e se intensificar no processo de reversão da ordem estabelecida? *Ars erótica, ars theoretica, ars politica*.

Daí os três adversários aos quais o Anti-Édipo se encontra confrontado. Três adversários que não têm a mesma força, que representam graus diversos de ameaça, e que o livro combate por meios diferentes.

1) Os ascetas políticos, os militantes sombrios, os terroristas da teoria, esses que gostariam de preservar a ordem pura da política e do discurso político. Os burocratas da revolução e os funcionários da verdade.

2) Os lastimáveis técnicos do desejo - os psicanalistas e os semiólogos que registram cada signo e cada sintoma, e que gostariam de reduzir a organização múltipla do desejo à lei binária da estrutura e da falta.

3) Enfim, o inimigo maior, o adversário estratégico (embora a oposição do Anti-Édipo a seus outros inimigos constituam mais um engajamento político): o fascismo. E não somente o fascismo histórico de Hitler e de Mussolini - que tão bem souberam mobilizar e utilizar o desejo das massas -, mas o fascismo que está em nós todos, que martela nossos espíritos e nossas condutas cotidianas, o fascismo que nos faz amar o poder, desejar esta coisa que nos domina e nos explora.

Eu diria que o Anti-Édipo (que seus autores me perdoem) é um livro de ética, o primeiro livro de ética que se escreveu na França depois de muito tempo (é talvez a razão pela qual seu sucesso não é limitado a um “leitorado” [“lectorat”] particular: ser anti-Édipo tornou-se um estilo de vida, um modo de pensar e de vida). Como fazer para não se tornar fascista mesmo quando (sobretudo quando) se acredita ser um militante revolucionário? Como liberar nosso discurso e nossos atos, nossos corações e nossos prazeres do fascismo? Como expulsar o fascismo que está incrustado em nosso comportamento? Os moralistas cristãos buscavam os traços da carne que estariam alojados nas redobras da alma. Deleuze e Guattari, por sua parte, espreitam os traços mais ínfimos do fascismo nos corpos.

Prestando uma modesta homenagem a São Francisco de Sales, se poderia dizer que o Anti-Édipo é uma Introdução à vida não fascista.^[1]

Essa arte de viver contrária a todas as formas de fascismo, que sejam elas já instaladas ou próximas de ser, é acompanhada de um certo número de princípios essenciais, que eu resumiria da seguinte maneira se eu devesse fazer desse grande livro um manual ou um guia da vida cotidiana:

- Libere a ação política de toda forma de paranóia unitária e totalizante;
- Faça crescer a ação, o pensamento e os desejos por proliferação, justaposição e disjunção, mais do que por subdivisão e hierarquização piramidal;
- Libere-se das velhas categorias do Negativo (a lei, o limite, a castração, a falta, a lacuna), que o pensamento ocidental, por um longo tempo, sacralizou como forma do poder e modo de acesso à realidade. Prefira o que é positivo e múltiplo; a diferença à uniformidade; o fluxo às unidades; os agenciamentos móveis aos sistemas. Considere que o que é produtivo, não é sedentário, mas nômade;
- Não imagine que seja preciso ser triste para ser militante, mesmo que a coisa que se combata seja abominável. É a ligação do desejo com a realidade (e não sua fuga, nas formas da representação) que possui uma força revolucionária;
- Não utilize o pensamento para dar a uma prática política um valor de verdade; nem a ação política, para desacreditar um pensamento, como se ele fosse apenas pura especulação. Utilize a prática política como um intensificador do pensamento, e a análise como um multiplicador das formas e dos domínios de intervenção da ação política;
- Não exija da ação política que ela restabeleça os “direitos” do indivíduo, tal como a filosofia os definiu. O indivíduo é o produto do poder. O que é preciso é “desindividualizar” pela multiplicação, o deslocamento e os diversos agenciamentos. O grupo não deve ser o laço orgânico que une os indivíduos hierarquizados, mas um constante gerador de “desindividualização”;
- Não caia de amores pelo poder.

Se poderia dizer que Deleuze e Guattari amam tão pouco o poder que eles buscaram neutralizar os efeitos de poder ligados a seu próprio discurso. Por isso os jogos e as armadilhas que se encontram espalhados em todo o livro, que fazem de sua tradução uma verdadeira façanha. Mas não são as armadilhas familiares da retórica, essas que buscam seduzir o leitor, sem que ele esteja consciente da manipulação, e que finda por assumir a causa dos autores contra sua vontade. As armadilhas do Anti-Édipo são as do humor: tanto os convites a se deixar expulsar, a despedir-se do texto batendo a porta. O livro faz pensar que é apenas o humor e o jogo aí onde, contudo, alguma coisa de

essencial se passa, alguma coisa que é da maior seriedade: a perseguição a todas as formas de fascismo, desde aquelas, colossais, que nos rodeiam e nos esmagam até aquelas formas pequenas que fazem a amena tirania de nossas vidas cotidianas.

II - Então, é importante pensar?*

- A noite das eleições¹; questionado sobre suas primeiras reações, você não quis responder. Mas hoje você se sente mais à vontade para falar...

- Com efeito, eu considero que votar é em si uma maneira de agir. Depois que se está no governo, de agir a sua volta. Agora é chegado o tempo de reagir a isso que começa a ser feito. De todo modo, é preciso considerar que as pessoas são maduras o bastante para se decidir sozinhas no momento do voto e para se alegrar depois se for preciso. Parece-me, aliás, que elas estão bem esclarecidas.

- Então quais são suas reações hoje?

- Três coisas me surpreendem. Depois de uns vinte anos, uma série de questões foi colocada pela sociedade mesma. E essas questões durante muito tempo não foram admitidas na política "séria" e institucional. Os socialistas parecem ter sido os únicos a perceber a realidade dos problemas, a fazer eco - o que, sem dúvida, não foi estranho à sua vitória. Em segundo lugar, em relação a esses problemas (penso, sobretudo na justiça ou na questão dos imigrantes), as primeiras medidas ou as primeiras declarações estão absolutamente conforme a isso que poderia chamar de uma "lógica da esquerda", pela qual Mitterrand foi eleito. Em terceiro lugar, o que é mais notável, as medidas não vão no sentido da opinião majoritária. Nem sobre a pena de morte, nem sobre a questão dos imigrantes, as escolhas não seguiram a opinião mais corrente. Veja que maluquice que se pôde dizer sobre a inanição de todas essas questões colocadas no curso desses últimos dez ou quinze anos; isso que se pôde dizer sobre a inexistência de uma lógica de esquerda na maneira de governar; isso que se pôde dizer sobre as facilidades demagógicas das primeiras medidas que seriam tomadas. Sobre o mais importante, os imigrantes, a justiça, o governo tem ancorado suas decisões nos problemas realmente colocados, ao se referir a uma lógica que não vai no sentido da opinião majoritária. E eu estou certo de que a maioria aprova esta maneira de fazer, quando não as medidas mesmas. Não digo, ao dizer isso, que está tudo feito e já se pode ir descansar. Essas primeiras medidas não são uma lei, mas elas são, entretanto, mais que gestos simbólicos. Compare com isso que Giscard

* "Est-il donc important de penser?" Entrevista com Didier Eribon. Libération, n° 15, 30-31 maio de 1981, p. 21. Traduzido a partir de FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 1994, vol. IV, pp. 178-182, por Wanderson Flor do Nascimento.

¹ Chegada da esquerda ao poder, com a eleição de François Mitterrand à presidência da República.

fez no dia seguinte de sua eleição: um aperto de mão nos prisioneiros. Era um gesto puramente simbólico endereçado a um eleitorado que não era o seu. Hoje, se tem um primeiro conjunto de medidas efetivas que pode ser tomado na contramão de uma parte do eleitorado, mas assinalando um estilo de governo.

- *É, com efeito, toda uma outra maneira de governar que parece tomar lugar.*

- Sim, é um ponto importante e que pôde aparecer desde a vitória de Mitterrand. Parece-me que esta eleição foi experimentada como uma forma de acontecimento-vitória, isto é, uma modificação entre governantes e governados. Não que os governados tenham tomado o lugar dos governantes. Apesar de tudo, agiu um deslocamento na classe política. Entra-se em um governo partidário com os perigos que isso comporta, e isso não se pode esquecer nunca. Mas o que está em jogo a partir desta modificação é saber se é possível estabelecer entre governantes e governados uma relação que não será uma relação de obediência, mas uma relação na qual o trabalho terá um papel importante.

- *Você quer dizer que vai ser possível trabalhar com esse governo?*

- É preciso sair do dilema: ou se é a favor ou se é contra. Apesar de tudo, se pode estar diante e de pé. Trabalhar com um governo não implica nem sujeição nem aceitação global. Pode-se ao mesmo tempo trabalhar e ser teimoso. Penso mesmo que as duas coisas caminham juntas.

- *Depois do Michel Foucault crítico é que se vai ver o Michel Foucault reformista? Era, mesmo assim, uma reprovação freqüentemente endereçada: a crítica dirigida pelos intelectuais não clareia nada?*

- Eu responderia, de início, sobre o ponto do "não dar em nada". Há centenas e milhares de pessoas que trabalharam na emergência de um certo número de problemas que são hoje efetivamente colocados. Dizer que isso não deu em nada é completamente falso. Você pensa que há vinte anos se colocava os problemas da relação entre doença mental e a normalidade psicológica, o problema da prisão, o problema da prisão, o problema do poder médico, o problema da relação entre os sexos, etc., como se os coloca hoje? Por outro lado, não há reformas em si. As reformas não se produzem no ar, independente daqueles que as fazem. Não se pode não ter em conta esses que geraram essa transformação. E, sobretudo, não creio que se possa opor crítica e transformação, a crítica "ideal" e a transformação "real". Uma crítica não consiste em dizer que as coisas não estão bem como estão. Ela consiste em ver sobre que tipos de evidências, de familiaridades, de modos de pensamento adquiridos e não refletidos repousam as práticas

que se aceitam. É preciso se liberar da sacralização do social como única instância do real e parar de considerar rapidamente esta coisa essencial na vida humana e nas relações humanas, quero dizer, o pensamento. O pensamento existe além ou aquém dos sistemas ou edifícios de discurso. É algo que se esconde freqüentemente, mas anima sempre os comportamentos cotidianos. Há sempre um pouco de pensamento mesmo nas instituições mais tolas, há sempre pensamento mesmo nos hábitos mudos. A crítica consiste em caçar esse pensamento e ensaiar a mudança: mostrar que as coisas não são tão evidentes quanto se crê, fazer de forma que isso que se aceita como vigente em si, não o seja mais em si. Fazer a crítica é tornar difíceis os gestos fáceis demais. Nestas condições, a crítica (e a crítica radical) é absolutamente indispensável para toda transformação. Pois uma transformação que permaneça no mesmo modo de pensamento, uma transformação que seria apenas uma certa maneira de melhor ajustar o pensamento mesmo à realidade das coisas, seria apenas uma transformação superficial. Por outro lado, a partir do momento em que se começa a não mais poder pensar as coisas como se pensa, a transformação se torna, ao mesmo tempo, muito urgente, muito difícil e ainda assim possível. Então, não há um tempo para a crítica e um tempo para a transformação. Não há os que fazem a crítica e os que transformam, os que estão encerrados em uma radicalidade inacessível e aqueles que são obrigados a fazer concessões necessárias ao real. Na realidade, eu acredito que o trabalho de transformação profunda pode apenas ser feita ao ar livre e sempre excitado por uma crítica permanente.

- Mas você acha que o intelectual deve ter um papel programador nesta transformação?

- Uma reforma não é nunca mais do que o resultado de um processo no qual há conflito, afrontamento, luta, resistência... Dizer na entrada do jogo: "qual é, então, a reforma que eu vou poder fazer?" Isso não é para o intelectual, penso, um objetivo a perseguir. Seu papel, já que precisamente ele trabalha na ordem do pensamento, é de ver até onde a liberação do pensamento pode chegar a engendrar essas transformações bastante urgentes para que se tenha desejado fazê-las, e bastante difíceis de fazer para que elas se inscrevam profundamente no real. Trata-se de tornar os conflitos mais visíveis, de torná-los mais essenciais que os simples afrontamentos de interesses ou simples bloqueios institucionais. Desses conflitos, desses afrontamentos devem sair uma nova relação de forças do qual o contorno provisório será uma reforma. Se não houve na base o trabalho do pensamento sobre ele mesmo e se efetivamente os modos de pensamento, isto é, dos modos de ação não foram modificados, qualquer que seja o projeto de reforma, sabe-se

que será fagocitado, digeridos pelos modos de comportamentos e de instituição que serão sempre os mesmos.

- Depois de ter participado de numerosos movimentos, você esteve um pouco retraído. Você entrará novamente nestes movimentos?

- Cada vez que eu tentei fazer um trabalho teórico, foi a partir de elementos de minha própria experiência: sempre em relação com processos que eu vi desenrolar em torno de mim. É porque pensei reconhecer nas coisas que vi, nas instituições às quais estava ligado, nas minhas relações com os outros fissuras, abalos surdos, disfunções que eu empreendia um trabalho, alguns fragmentos de autobiografia. Não sou um ativista recuado que hoje gostaria de retomar o serviço. Meu modo de trabalho não tem mudado muito, mas o que eu espero dele é que continue ainda a me mudar.

- Diz-se que você é bastante pessimista. Em seu entender, se creria mais otimista?

- Há um otimismo que consiste em dizer: de todo modo, isso não pode ser melhor. Meu otimismo consiste mais em dizer: tantas coisas podem ser mudadas, frágeis como são, ligadas a mais contingências do que necessidades, a mais arbitrariedades do que evidências, mais a contingências históricas complexas mas passageiras do que a constantes antropológicas inevitáveis... você sabe dizer: somos muito mais recentes do que cremos, isto não é uma maneira de abater sobre nossas costas todo o peso de nossa história, é mais colocar à disposição do trabalho que podemos fazer sobre nós a maior parte possível do que nos é apresentado como inacessível.

III - Sexo, poder e a política da identidade*

- *Você sugere em seus livros que a liberação sexual não está tanto em colocar em jogo as verdades secretas sobre si mesmo ou sobre seu desejo do que em um elemento do processo de definição e construção do desejo. Quais são as implicações práticas desta distinção?*

- O que eu gostaria de dizer é que, em minha opinião, o movimento homossexual tem mais necessidade hoje de uma arte de viver do que de uma ciência ou um conhecimento científico (ou pseudocientífico) do que é a sexualidade. A sexualidade faz parte de nossa conduta. Ela faz parte da liberdade em nosso usufruto deste mundo. A sexualidade é algo que nós mesmos criamos - ela é nossa própria criação, ou melhor, ela não é a descoberta de um aspecto secreto de nosso desejo. Nós devemos compreender que, com nossos desejos, através deles, se instauram novas formas de relações, novas formas de amor e novas formas de criação. O sexo não é uma fatalidade; ele é uma possibilidade de aceder a uma vida criativa.

- *É, no fundo, a conclusão à qual você chega quando diz que devemos tentar tornar-nos gays e não nos contentar em reafirmar nossa identidade de gays.*

- Sim, é isto. Nós não devemos descobrir que somos homossexuais.

- *Nem descobrir o que isto queira dizer?*

- Exatamente, nós devemos, antes, criar um modo de vida gay. Um tornar-se gay.

- *E é algo sem limites?*

- Sim, claramente. Quando examinamos as diferentes maneiras pelas quais as pessoas têm vivenciado sua liberdade sexual - a maneira que elas têm criado suas obras de arte -, forçosamente constatamos que a sexualidade tal qual a conhecemos hoje torna-se uma das fontes mais produtivas de nossa sociedade e de nosso ser. Eu penso que deveríamos compreender a sexualidade em um outro sentido: o mundo considera que a sexualidade constitui o segredo da vida cultural criadora; ela é mais um processo que se

* Michel Foucault, an Interview: Sex, Power and the Politics of Identity; entrevista com B. Gallagher e A. Wilson, Toronto, junho de 1982; *The Advocate*, n. 400, 7 de agosto de 1984, pp. 26-30 e 58. Esta entrevista estava destinada à revista canadense *Body Politic*. Tradução de wanderson flor do nascimento.

inscreve, para nós hoje, na necessidade de criar uma nova vida cultural, sob a condução de nossas escolhas sexuais.

- Na prática, uma das conseqüências dessa tentativa de colocar em jogo o segredo é que o movimento homossexual não foi mais longe do que a reivindicação de direitos civis ou humanos relativos à sexualidade. Isso quer dizer que a liberação sexual tem se limitado ao nível de uma exigência de tolerância sexual.

- Sim, mas é um aspecto que é preciso afirmar. É importante, de início, para um indivíduo ter a possibilidade - e o direito - de escolher a sua sexualidade. Os direitos do indivíduo no que diz respeito à sexualidade são importantes, e mais ainda os lugares onde não são respeitados. É preciso, neste momento, não considerar como resolvidos estes problemas. Desde o início dos anos sessenta, se produziu um verdadeiro processo de liberação. Este processo foi muito benéfico no que diz respeito situações relativas às mentalidades, mas a situação não está definitivamente estabilizada. Nós devemos ainda dar um passo adiante, penso eu. Eu acredito que um dos fatores de estabilização será a criação de novas formas de vida, de relações, de amizades nas sociedades, a arte, a cultura de novas formas que se instaurassem por meio de nossas escolhas sexuais, éticas e políticas. Devemos não somente nos defender, mas também nos afirmar, e nos afirmar não somente enquanto identidades, mas enquanto força criativa.

- Muitas coisas no que você diz lembram, por exemplo, as tentativas do movimento feminista, que deseja criar sua própria linguagem e sua própria cultura.

- Sim, mas eu não estou seguro de que nós devamos criar nossa própria cultura. Nós devemos criar uma cultura. Devemos realizar criações culturais. Mas aí, devemos nos embater com o problema da identidade. Desconheço o que faríamos para produzir essas criações e desconheço quais formas essas criações tomariam. Por exemplo, eu não estou de todo certo de que a melhor forma de criação literária que possa atingir aos homossexuais sejam os romances homossexuais.

- De fato, nós mesmos não concordaríamos em dizer isso. Seria partir de um essencialismo que nos devemos precisamente evitar.

- É verdade. O que se entende, por exemplo, por "pintura gay"? E, entretanto, eu estou certo que a partir de nossas escolhas sexuais, a partir de nossas escolhas éticas podemos criar algo que tenha uma certa relação com a homossexualidade. Mas esta coisa não deve ser uma tradução da homossexualidade no domínio da música, da pintura - o que sei eu, novamente? - que penso não ser possível.

- *Como você vê a extraordinária proliferação, depois dos últimos dez ou quinze anos, das práticas homossexuais masculinas, a sensualização, se você prefere, de certas partes até então negligenciadas do corpo e a expressão de novos desejos? Eu penso, é claro, nas características mais surpreendentes daquilo que chamamos filmes gueto-pornô, os clubes de S/M [sodomasoquismo] ou de fistfucking. É isto uma simples extensão, em uma outra esfera, da proliferação geral dos discursos sexuais depois do séc. XIX, ou antes, se tratam de desenvolvimentos de outro tipo, próprios do contexto histórico atual?*

- De fato, o que gostaríamos de falar aqui é precisamente, penso, das inovações que implicam essas práticas. Consideramos, por exemplo, a "sub-cultura S/M", para retomar uma expressão cara a nossa amiga Gayle Rubin. Eu não penso que o movimento das práticas sexuais tenha a ver com colocar em jogo a descoberta de tendências sado-masoquistas profundamente escondidas em nosso inconsciente. Eu penso que o S/M é muito mais que isso, é a criação real de novas possibilidades de prazer, que não se tinha imaginado anteriormente. A idéia de que o S/M é ligado com uma violência profunda e que essa prática é um meio de liberar essa violência, de dar vazão à agressão é uma idéia estúpida. Sabemos muito bem que essas pessoas não são agressivas; que elas inventam novas possibilidades de prazer utilizando certas partes estranhas do corpo - erotizando o corpo. Eu penso que temos uma forma de criação, de empreendimento de criatividade, dos quais a principal característica é o que chamo de dessexualização do prazer. A idéia de que o prazer físico provém sempre do prazer sexual e a idéia de que o prazer sexual é a base de todos os prazeres possíveis, penso, é verdadeiramente algo de falso. O que essas práticas de S/M nos mostram é que nós podemos produzir prazer a partir dos objetos mais estranhos, utilizando certas partes estranhas do corpo, nas situações mais inabituais, etc.

- *A assimilação do prazer ao sexo é, então, ultrapassada.*

- É exatamente isso. A possibilidade de utilizar nossos corpos como uma fonte possível de uma multiplicidade de prazeres é muito importante. Se consideramos, por exemplo, a construção tradicional do prazer, constata-se que os prazeres físicos, ou os prazeres da carne, são sempre a bebida, a comida e o sexo. É aí que se limita, me parece, nossa compreensão dos corpos, dos prazeres. O que me frustra, por exemplo, que se considere sempre o problema das drogas exclusivamente em termos de liberdade ou de proibição. Penso que as drogas deveriam tornar-se elemento de nossa cultura.

- *Enquanto fonte de prazer?*

- Enquanto fonte de prazer. Devemos estudar as drogas. Devemos experimentar as drogas. Devemos fabricar boas drogas - capazes de produzir um prazer muito intenso. O puritanismo, que coloca o problema das drogas - um puritanismo que implica o que se deve estar contra ou a favor - é uma atitude errônea. As drogas já fazem parte de nossa cultura. Da mesma forma que há boa música e má música, há boas e más drogas. E então, da mesma forma que não podemos dizer somos "contra" a música, não podemos dizer que somos "contra" as drogas.

- O objetivo é testar o prazer e suas possibilidades.

- Sim. O prazer também deve fazer parte de nossa cultura. É muito interessante notar, por exemplo, que depois de séculos as pessoas em geral - mas também os médicos, os psiquiatras e mesmo os movimentos de liberação - têm sempre falado do desejo e nunca do prazer. "Nós devemos liberar o nosso desejo", dizem eles. Não! Devemos criar prazeres novos. Então, pode ser que o desejo surja.

- É significativo que certas identidades se constituam em torno de novas práticas sexuais tais quais o S/M? Essas identidades favorecem a exploração dessas práticas; elas contribuem também para o direito do indivíduo de entregar-se. Mas elas também não restringem as possibilidades do indivíduo?

- Veja bem, se a identidade é apenas um jogo, apenas um procedimento para favorecer relações, relações sociais e as relações de prazer sexual que criem novas amizades, então ela é útil. Mas se a identidade se torna o problema mais importante da existência sexual, se as pessoas pensam que elas devem "desvendar" sua "identidade própria" e que esta identidade deva tornar-se a lei, o princípio, o código de sua existência, se a questão que se coloca continuamente é: "Isso está de acordo com minha identidade?", então eu penso que fizeram um retorno a uma forma de ética muito próxima à da heterossexualidade tradicional. Se devemos nos posicionar em relação à questão da identidade, temos que partir do fato de que somos seres únicos. Mas as relações que devemos estabelecer conosco mesmos não são relações de identidade, elas devem ser antes relações de diferenciação, de criação, de inovação. É muito chato ser sempre o mesmo. Nós não devemos excluir a identidade se é pelo viés desta identidade que as pessoas encontram seu prazer, mas não devemos considerar essa identidade como uma regra ética universal.

- Mas até agora a identidade sexual tem sido muito útil politicamente.

- Sim, ela tem sido muito útil, mas é uma identidade que nos limita e, penso eu que temos (e podemos ter) o direito de ser livres.

- *Queremos que algumas de nossas práticas sexuais sejam práticas de resistência no sentido político ou social. Como isso é possível, sendo que a estimulação do prazer pode servir para exercer um controle? Podemos estar seguros de que não haverá exploração desses novos prazeres? Estou pensando na maneira pela qual a publicidade utiliza a estimulação do prazer como um instrumento de controle social.*

- Não se pode nunca estar seguro de que não haverá exploração. De fato podemos estar seguros de que haverá uma, e que tudo o que se tem criado ou adquirido, todo o terreno que se tem ganhado será, em um momento ou outro, utilizado desta maneira. Parece ser assim na vida, na luta e na história dos homens. E eu não penso que isso seja uma objeção a todos esses movimentos ou a todas essas situações. Porém, você tem razão em assinalar que devemos ser prudentes e conscientes do fato de que devemos seguir a diante, ter também outras necessidades. O gueto S/M de São Francisco é um bom exemplo de uma comunidade que fez a experiência do prazer e que constituiu uma identidade em torno deste prazer. Esta guetização, esta identificação, este processo de exclusão produz efeitos de retorno. Eu não ousaria usar a palavra "dialética", mas não está muito longe disso.

- *Você escreve que o poder não é somente uma força negativa, mas também uma força produtiva; que o poder está sempre presente; e que onde há poder, há resistência, e que a resistência não é nunca uma posição de exterioridade em relação ao poder. Mas se é assim, como não chegarmos à conclusão de que estamos presos no interior dessa relação e de que não podemos, de uma certa maneira, escapar?*

- Na realidade, eu não penso que a palavra "presos" seja a palavra justa. Trata-se de uma luta, mas o que quero dizer quando falo de relações de poder é que estamos, uns em relação aos outros, em uma situação estratégica. Por sermos homossexuais, por exemplo, estamos em luta com o governo e o governo em luta conosco. Quando temos negócios com o governo a luta, é claro, não é simétrica, a situação de poder não é a mesma, mas participamos ao mesmo tempo dessa luta. Basta que qualquer um de nós se eleve sobre o outro, e o prolongamento dessa situação pode determinar a conduta a seguir, influenciar a conduta ou a não-conduta de outro. Não somos presos, então. Acontece que estamos sempre de acordo com a situação. O que quero dizer é que temos a possibilidade de mudar a situação, que esta possibilidade existe sempre. Não podemos nos colocar fora da situação, em nenhum lugar estamos livres de toda relação de poder. Eu não quis dizer que

somos sempre presos, pelo contrário, que somos sempre livres. Enfim, em poucas palavras, há sempre a possibilidade de mudar as coisas.

- *A resistência está, então, no interior dessa dinâmica da qual se pode retirá-la?*

- Sim. Veja que se não há resistência, não há relações de poder. Porque tudo seria simplesmente uma questão de obediência. A partir do momento que o indivíduo está em uma situação de não fazer o que quer, ele deve utilizar as relações de poder. A resistência vem em primeiro lugar, e ela permanece superior a todas as forças do processo, seu efeito obriga a mudarem as relações de poder. Eu penso que o termo "resistência" é a palavra mais importante, a palavra-chave dessa dinâmica.

- *Politicamente falando, o elemento mais importante pode ser, quando se examina o poder, o fato de que, segundo certas concepções anteriores, "resistir" significa simplesmente dizer não. É somente em termo de negação que se tem conceitualizado a resistência. Tal como você a compreende, entretanto, a resistência não é unicamente uma negação. Ela é um processo de criação. Criar e recriar, transformar a situação, participar ativamente do processo, isso é resistir.*

- Sim, assim eu definiria as coisas. Dizer não constitui a forma mínima de resistência. Mas, naturalmente, em alguns momentos é muito importante. É preciso dizer não e fazer deste não uma forma decisiva de resistência.

- *Isso suscita a questão de saber de qual maneira, e em qual medida, um sujeito - ou uma subjetividade - dominado pode criar seu próprio discurso. Na análise tradicional do poder, o elemento onipresente sobre o qual se funda a análise é o discurso dominante, as reações a este discurso ou, no interior desse discurso, apenas os elementos subsidiários. Entretanto, se por "resistência" no seio das relações de poder entendemos mais que uma simples negação, não se pode dizer que certas praticas - o S/M lesbiano, por exemplo - são de fato a maneira na qual sujeitos dominados formulam sua própria linguagem?*

- De fato. Eu penso que a resistência é um elemento das relações estratégicas nas quais se constitui o poder. A resistência se apóia, na realidade, sobre a situação à qual combate. No movimento homossexual, por exemplo, a definição médica de homossexualidade constituiu-se em um instrumento muito importante para combater a opressão da qual era vítima a homossexualidade no fim do século XIX e início do XX. Esta medicalização, que foi um meio de opressão, tem sido também um instrumento de resistência, já que as pessoas podem dizer: "se somos doentes, então por que nos condenam, nos menosprezam?", etc. É claro que este discurso nos parece hoje bastante

ingênuo, mas para a época ele foi muito importante. Eu diria também, no que diz respeito ao movimento lésbico, em minha perspectiva, que o fato de que as mulheres tenham sido por séculos e séculos isoladas na sociedade, frustradas, desprezadas de várias maneiras lhes proporcionou uma possibilidade real de constituir uma sociedade, de criar um certo tipo de relação social entre elas, fora de um mundo dominado pelos homens. O livro de Lillian Faderman, *Surpassing the Love of Men*, é, a este respeito, muito interessante. Ele levanta uma questão: Que tipo de experiência emocional, que tipo de relações podem ser estabelecidas num mundo onde as mulheres não têm poder social, legal ou político? E Faderman afirma que as mulheres utilizaram esse isolamento e essa ausência de poder.

- Se a resistência é o processo que consiste em liberar-se das práticas discursivas, parece que o S/M lésbico seja uma das práticas que, a uma primeira vista, pode-se declarar mais legitimamente práticas de resistência. Em que medida essas práticas e essas identidades podem ser percebidas como uma contestação ao discurso dominante?

- O que me parece interessante, no que diz respeito ao S/M lésbico é que ele permite se liberar de um certo número de estereótipos da feminilidade que são utilizados no movimento lésbico - uma estratégia que o movimento lésbico elaborou no passado. Essa estratégia se funda sobre a opressão de que foram vítimas as lésbicas, e o movimento a utilizou para lutar contra essa opressão. Mas é possível que hoje essas ferramentas, essas armas estejam ultrapassadas. É claro que o S/M lésbico tenta se liberar de todos os velhos estereótipos da feminilidade, das atitudes de rejeição dos homens, etc.

- Em sua opinião, o que se pode aprender a respeito do poder - e além do mais também, o prazer - com a prática do S/M que é no fundo uma erotização explícita do poder?

- Pode-se dizer que o S/M é a erotização do poder, a erotização das relações estratégicas. O que me choca no S/M é a maneira como ele se difere do poder social. O poder se caracteriza pelo fato de que ele constitui uma relação estratégica que se estabeleceu nas instituições. No seio das relações de poder, a mobilidade é então limitada, e certas fortalezas são muito difíceis de derrubar por terem sido institucionalizadas, porque sua influência é sensível no curso da justiça, nos códigos. Isso significa que as relações estratégicas entre os indivíduos se caracterizam pela rigidez. Dessa maneira, o jogo do S/M é muito interessante porque, enquanto relação estratégica, é sempre fluida. Há papéis, é claro, mas qualquer um sabe bem que esses papéis podem ser invertidos. Às vezes, quando o jogo começa, um é o mestre e, no fim, este que é escravo pode tornar-se mestre. Ou mesmo quando os papéis são estáveis, os protagonistas sabem muito bem que

isso se trata de um jogo: ou as regras são transgredidas ou há um acordo, explícito ou tácito, que define certas fronteiras. Este jogo é muito interessante enquanto fonte de prazer físico. Mas eu não diria que ele reproduz, no interior da relação erótica, a estrutura do poder. É uma encenação de estruturas do poder em um jogo estratégico, capaz de procurar um prazer sexual ou físico.

- *Em que esse jogo estratégico é diferente na sexualidade e nas relações de poder?*

- A prática do S/M se abre a criação do prazer e existe uma identidade entre o que acontece e essa criação. É a razão pela qual o S/M é verdadeiramente uma sub-cultura. É um processo de invenção. O S/M é a utilização de uma relação estratégica como fonte de prazer (de prazer físico). Esta não é a primeira vez que as pessoas utilizam as relações estratégicas como fonte de prazer. Havia, na Idade Média, por exemplo, a tradição do amor cortesão, com o trovador, a maneira que se instaura as relações amorosas entre uma dama e seu amante, etc. Tratava-se, também, de um jogo estratégico. Este jogo é retomado, hoje, entre os garotos e garotas que vão dançar sábado à noite. Eles colocam em cena relações estratégicas. O interessante é que, na vida heterossexual, essas relações estratégicas precedem o sexo. Elas existem seguindo a finalidade de obter o sexo. No S/M, por outro lado, essas relações estratégicas fazem parte do sexo, como uma convenção de prazer no interior de uma relação particular. Em um dos casos, as relações estratégicas são puramente sociais e é o ser social que é objetivado; enquanto que no outro caso, o corpo é implicado. E é essa transferência de relações estratégicas que passam do ritual da corte ao plano sexual, o que é particularmente interessante.

- *Em uma entrevista concedida há um ou dois anos à revista Gay Pied, você dizia que o que mais perturbava às pessoas nas relações homossexuais não é tanto o ato sexual em si, mas a perspectiva de ver as relações afetivas se desenvolverem fora dos quadros normativos. Os lugares e as amizades que se atam são imprevisíveis. Você acha que é esse potencial desconhecido que as relações homossexuais portam, ou você diria que essas relações são percebidas como uma ameaça direta em oposição às instituições sociais?*

- Se há uma coisa que me interessa hoje é o problema da amizade. No decorrer dos séculos que se seguiram à Antiguidade, a amizade se constituiu em uma relação social muito importante: uma relação social no interior da qual os indivíduos dispõem de uma certa liberdade, de uma certa forma de escolha (limitada, claramente), que lhes permitia também viver relações afetivas muito intensas. A amizade tinha também implicações econômicas e sociais - o indivíduo devia auxiliar seus amigos, etc. Eu penso que, no séc.

XVI e no séc. XVII, viu-se desaparecer esse tipo de amizade, no meio da sociedade masculina. E a amizade começa a tornar-se outra coisa. A partir do séc. XVI, encontram-se textos que criticam explicitamente a amizade, que é considerada como algo perigoso. O exército, a burocracia, a administração, as universidades, as escolas, etc. - no sentido que se tem essas palavras nos dias de hoje - não podiam funcionar diante de amizades tão intensas. Podemos ver em instituições um esforço considerável por diminuir ou minimizar as relações afetivas. Neste caso, em particular, nas escolas. Quando se inauguraram as escolas secundárias que acolheram alguns jovens rapazes, um dos problemas foi o de saber como se podia não somente impedir as relações sexuais, claramente, mas também em impedir as amizades. Sobre o tema da amizade, pode-se estudar, por exemplo, a estratégias das instituições jesuítas - eles estavam cientes da impossibilidade de supressão da amizade, eles tentaram então utilizar o papel que tinha o sexo, o amor, a amizade e de limitá-los. Deveríamos agora, depois de estudar a história da sexualidade, tentar compreender a história da amizade, ou das amizades. É uma história extremamente interessante. E uma de minhas hipóteses - estou certo de que ela se verificaria se nos colocássemos esta tarefa - é que a homossexualidade (pelo que eu entendo a existência de relações sexuais entre os homens), torna-se um problema a partir do séc. XVIII. A vemos tornar-se um problema com a polícia, com o sistema jurídico. Penso que se ela tornou-se um problema, um problema social, nessa época, é porque a amizade desapareceu. Enquanto a amizade representou algo importante, enquanto ela era socialmente aceita, não era observado que os homens mantivessem entre eles relações sexuais. Não se poderia simplesmente dizer que eles não as tinham, mas que elas não tinham importância. Isso não tinha nenhuma implicação social, as coisas eram culturalmente aceitas. Que eles fizessem amor ou que eles se abraçassem não tinha a menor importância. Absolutamente nenhuma. Uma vez desaparecida a amizade enquanto relação culturalmente aceita, a questão é colocada: "o que fazem, então, dois homens juntos?" E neste momento o problema apareceu. Em nossos dias, quando os homens fazem amor ou têm relações sexuais, isso é percebido como um problema. Estou seguro de ter razão: a desapareção da amizade enquanto relação social e o fato da homossexualidade ser declarada como problema social, político e médico fazem parte do mesmo processo.

- *Se o que importa hoje é explorar as novas possibilidades da amizade, é preciso frisar que em um sentido largo, todas as instituições sociais são feitas para favorecer as amizades e as estruturas heterossexuais, com o menosprezo às amizades e estruturas homossexuais. O verdadeiro trabalho não é instaurar novas relações sociais, novos*

modelos de valores, novas estruturas familiares etc.? Todas as estruturas e as instituições que caminham juntas com a monogamia e com a família tradicional são uma das coisas que os homossexuais não tem facilmente acesso. Que tipo de instituições devemos começar a instaurar com a finalidade não somente de defender-nos, mas também de criar novas formas sociais que constituirão uma solução efetiva?

- Quais instituições? Não tenho uma idéia precisa. Claramente, penso que seja totalmente contraditório aplicar para esse fim e esse tipo de amizade o modelo da vida familiar ou as instituições que caminham junto com a família. Mas é verdade que, em função de algumas relações que existem na sociedade são formas protegidas de vida familiar, se constata que algumas variantes não são protegidas, são ao mesmo tempo, mais ricas, mais interessantes e mais criativas do que essas relações. Mas, naturalmente, elas são também bem mais frágeis e vulneráveis. A questão de saber quais tipos de instituições devemos criar é uma questão capital, mas eu não posso trazer a resposta. Nosso trabalho, penso eu, é tentar elaborar uma solução.

- Em que medida queremos ou temos necessidade de que o projeto de liberação dos homossexuais seja um projeto que, longe de se contentar em propor um percurso, pretenda abrir novos caminhos? Dito de outra forma, sua concepção de política sexual recusa a necessidade de um programa a ser seguido, em função preconizar a experimentação de novos tipos de relação?

- Penso que uma das grandes constatações que temos feito desde a Primeira Guerra é essa do fracasso de todos os programas sociais e políticos. Percebemos que as coisas não se produzem nunca como os programas políticos querem descrever; e que os programas tem sempre, ou quase sempre, conduzido seja a abusos, seja a uma dominação política por parte de um grupo, quer sejam técnicos, burocratas ou outros. Mas uma das realizações dos anos sessenta e setenta - que considero como realizações benéficas - é que certos modelos institucionais têm sido experimentados sem programas. Sem programa não quer dizer cegamente - enquanto cegueira de pensamento. Na França, por exemplo, nos últimos tempos, se tem criticado bastante o fato de que os diferentes movimentos políticos em favor da liberdade sexual, das prisões, da ecologia, etc., não tenham programa. Mas, penso, não ter programa pode ser ao mesmo tempo, muito útil, muito original e muito criativo, se isso não quer dizer não ter reflexão real sobre o que acontece ou não se preocupar com o que é impossível. Desde o século XIX, as grandes instituições políticas e os grandes partidos políticos confiscaram o processo de criação política, quero dizer com isso que eles têm tentado dar à criação política a forma de um programa político, com

a finalidade de se apoderar do poder. Penso que é necessário preservar o que se produziu nos anos sessenta e no início dos anos setenta. Uma das coisas que é preciso preservar, creio, é a existência, fora dos grandes partidos políticos, e fora do programa normal ou comum, uma certa forma de inovação política, de criação política e de experimentação política. É um fato que a vida cotidiana das pessoas tem mudado entre o início dos anos sessenta e agora; minha própria vida é testemunho disso. Evidentemente, não devemos essas mudanças aos partidos políticos, mas aos numerosos movimentos. Esses movimentos têm verdadeiramente transformado nossas vidas, nossa mentalidade e nossas atitudes, assim como as atitudes e a mentalidade de outras pessoas - as pessoas que não pertencem a esses movimentos. E isso é algo de muito importante e muito positivo. Eu repito, não são essas velhas organizações políticas tradicionais e normais que permitem esse exame.

IV - Escolha sexual, ato sexual*

–*Eu gostaria de começar perguntando o que você pensa sobre a recente obra de John Boswell sobre a história da homossexualidade entre o início da era cristã e o fim da Idade Média. Como historiador, você acha válida a metodologia utilizada por ele? Em que medida, pensa você, as conclusões às quais chega Boswell contribuem para melhor compreender o que é o homossexualismo atualmente?*

–Temos aí, seguramente, um estudo muito importante, cuja originalidade é já evidente na maneira em que ele propõe o problema. Do ponto de vista metodológico, a rejeição de Boswell da oposição estabelecida entre homossexual e heterossexual – que desempenha um papel muito importante na maneira como nossa cultura considera a homossexualidade – constitui um progresso, não somente para a ciência, mas também para a crítica cultural. A introdução do conceito de gay (na definição que é dada por Boswell), ao mesmo tempo em que fornece um precioso instrumento de análise, nos auxilia a melhor compreender a imagem que as pessoas têm delas mesmas e de seus comportamentos sexuais. No que concerne aos resultados da pesquisa, esta metodologia permite descobrir que isto que se tem chamado de repressão da homossexualidade não remonta ao cristianismo, propriamente falando, mas a um período mais tardio da era cristã. É importante, neste tipo de análise, perceber as idéias que as pessoas têm de sua sexualidade. O comportamento sexual não é, como muito se costuma supor, a superposição, por um lado de desejos oriundos de instintos naturais e, por outro, de leis permissivas e restritivas que ditam o que se deve e o que não se deve fazer. O comportamento sexual é mais que isso. É também a consciência do que se faz, a maneira que se vê a experiência, o valor que se a atribui. É, neste sentido, creio eu, que o conceito de gay contribui para uma apreciação positiva – mais que puramente negativa – de uma consciência na qual o afeto, o amor, o desejo, as relações sexuais são valorizadas.

–*Seu trabalho recente o tem conduzido, se eu não me engano, a estudar a sexualidade na Grécia antiga.*

* Choix Sexual, acte sexual; entrevista com J. O'Higgins; trad. F. Durant-Bogaert. *Salmagundi*, n. 58-59: Homosexuality: Sacrilege, Vision, Politics, automne-hiver 1982, pp. 10-24. Traduzido a partir de FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 1994, pp. 320-335 por Wanderson Flor do Nascimento.

–Exatamente, e este livro de Boswell me serviu de guia, na medida em que me indicou onde procurar o que faria o valor que as pessoas atribuem a seus comportamentos sexuais.

–Essa valorização do contexto cultural e do discurso que as pessoas têm a respeito de suas condutas sexuais é reflexo de uma decisão metodológica de contornar a distinção entre predisposição inata à homossexualidade e condicionamento social? Você tem alguma posição a esse respeito?

–Não tenho estritamente nada a dizer sobre esse ponto. Sem comentários.

–*Você acha que não há uma resposta para esta questão? Ou que esta é uma falsa questão? Ou simplesmente ela não o interessa?*

–Não, nada disso. Eu simplesmente não creio que seja útil falar de coisas que estão além de minha competência. A questão que você coloca não é de minha alçada, e eu não gosto de falar de coisas que realmente não constituem o objeto do meu trabalho. Sobre esta questão eu tenho somente uma opinião, e por ser uma opinião, é sem interesse.

– *Mas as opiniões podem ser interessantes, você não acha?*

–É verdade, eu poderia dar minha opinião, mas ela apenas teria sentido na medida em que todos fossem consultados. Eu não quero, sob pretexto de que estou sendo entrevistado, me aproveitar de uma posição de autoridade para fazer comércio de opiniões.

–*Está bem. Vamos, então, mudar de assunto. Você pensa que se possa legitimamente falar de consciência de classe no que concerne aos homossexuais? Deve-se encorajar os homossexuais a se considerar como parte de uma classe, da mesma forma que os operários não qualificados ou que os negros em certos países? Quais devem ser, segundo você, os objetivos políticos dos homossexuais, enquanto grupo?*

– Em resposta à sua primeira questão, eu diria que a consciência da homossexualidade vai certamente além da experiência individual e compreende o sentimento de pertencimento a um grupo social particular. É um fato incontestável, que remonta a tempos muito antigos. Certamente, essa manifestação da consciência coletiva dos homossexuais vem mudando com o tempo e varia de um lugar para outro. Por exemplo, em diversas ocasiões, ela tomou a forma de um pertencimento a um tipo de sociedade secreta ou de pertencimento a uma raça maldita, ou ainda de pertencimento a uma fração da humanidade que foi ao mesmo tempo privilegiada e perseguida – a

consciência coletiva dos homossexuais tem sofrido numerosas transformações, todas, diga-se de passagem, como a consciência coletiva dos operários não qualificados. É verdade que, mais recentemente, alguns homossexuais, segundo o modelo político, têm tentado formar uma certa consciência de classe. Minha impressão é de não se obteve realmente um sucesso, quaisquer que fossem as conseqüências políticas dessa atitude, porque os homossexuais não constituem uma classe social. Isso não quer dizer que não se possa imaginar uma sociedade onde os homossexuais constituam uma classe social. Mas dado nosso modo atual de organização econômico e social, não vejo muitas possibilidades disso se efetuar. Quanto aos objetivos políticos do movimento homossexual, dois pontos podem ser sublinhados. É preciso, em primeiro lugar, considerar a questão da liberdade de escolha sexual. Eu digo liberdade de escolha sexual e não liberdade de ato sexual, porque certos atos, como o estupro não devem ser permitidos, quer se dêem entre um homem e uma mulher ou entre dois homens. Eu não creio que deveríamos fazer de uma forma de liberdade absoluta, de liberdade total de ação no domínio sexual nosso objetivo. Por outro lado, quando a questão é a escolha sexual, nossa intransigência deve ser total. A liberdade de escolha sexual implica a liberdade de expressão dessa escolha. Por isso, eu entendo a liberdade de manifestar ou de não manifestar essa escolha. No que diz respeito à legislação, é verdade que têm acontecido progressos consideráveis neste assunto, apontando para uma maior tolerância, mas há ainda muito o que fazer. Em segundo lugar, um movimento homossexual pode adotar como objetivo colocar a questão do lugar que ocupam, para o indivíduo em uma dada sociedade, a escolha sexual, o comportamento sexual e os efeitos das relações sexuais entre as pessoas. Essas questões são fundamentalmente obscuras. Veja, por exemplo, a confusão e equívoco que rodeia a pornografia ou a falta de clareza que caracteriza a questão do estatuto legal definidores da relação entre duas pessoas do mesmo sexo. Eu não quero dizer que a legislação do casamento entre homossexuais deva se constituir em um objetivo, mas nós temos uma série de questões concernentes à inserção e o reconhecimento no interior do quadro legal e social de um certo número de relações entre indivíduos, para os quais devemos encontrar uma resposta.

– Você então considera, se eu bem entendi, que o movimento homossexual não deve somente adotar por objetivo aumentar a liberdade legal, mas devem também colocar questões mais abrangentes e mais profundas sobre o papel estratégico que desempenham as preferências sexuais e sobre a maneira como essas preferências são percebidas. Você pensa que o movimento homossexual não deveria limitar-se somente à liberalização de

leis relativas à escolha sexual do indivíduo, mas deveria também incitar ao conjunto da sociedade a repensar seus pressupostos no que diz respeito à sexualidade. O que eu gostaria de dizer, em outros termos, é que os homossexuais não seriam os desviados que é preciso deixar viver em paz, mas é preciso destruir todo o sistema conceitual que classifica os homossexuais entre os desviados. Eis o que coloca interessantemente em jogo a questão dos professores homossexuais. Por exemplo, no debate que se instaurou na Califórnia, acerca do direito dos homossexuais ensinarem em escolas primárias ou secundárias, os que estão contra esse direito se fundamentam não somente sobre a idéia de que os homossexuais possam constituir um perigo para a inocência, na medida em que eles estariam suscetíveis de tentar seduzir seus alunos, mas também sobre o fato de que os homossexuais podem pregar a homossexualidade.

–Toda esta questão, veja, foi mal formulada. Em caso nenhum a escolha sexual de um indivíduo deve determinar a profissão que lhe é permitida ou que lhe é proibida exercer. As práticas sexuais simplesmente não são critérios pertinentes para decidir a capacidade de um indivíduo para exercer uma dada profissão. Claro, você pode me dizer, "mas se essa profissão é utilizada pelos homossexuais para estimular outras pessoas a se tornarem homossexuais?" Eu lhe responderia isto: você crê que os professores que, durante anos, dezenas de anos, de séculos, explicaram às crianças que a homossexualidade era inadmissível; você crê que os manuais escolares que expurgaram a literatura e falsificado a história, com o objetivo de excluir um certo número de condutas sexuais, não causaram danos pelo menos tão sérios quanto os que se podem imputar a um professor homossexual que fale da homossexualidade e que o defeito é só explicar uma dada realidade, uma experiência vivida? O fato de que um professor seja homossexual apenas tem efeitos eletrizantes e extremos sobre seus alunos se o resto da sociedade se recusar a admitir a homossexualidade. *A priori*, um professor homossexual não deve colocar mais problemas do que um professor calvo, um professor homem numa escola de meninas, uma professora mulher em uma escola de meninos ou um professor árabe em uma escola do XVI^o distrito de Paris. Quanto ao problema do professor homossexual que busque ativamente seduzir seus alunos, tudo o que eu posso dizer é que a possibilidade desse problema é presente em todas as situações pedagógicas; encontra-se bem mais exemplos deste tipo de conduta entre os professores heterossexuais – simplesmente porque eles constituem a maior parte dos professores.

–*Observa-se uma tendência cada vez mais marcada, nos círculos intelectuais americanos, em particular entre as feministas mais radicais, em distinguir entre a*

homossexualidade masculina e a feminina. Esta distinção repousa sobre duas coisas. De início, se o termo homossexualidade é empregado para designar não somente uma inclinação pelas relações afetivas com pessoas do mesmo sexo, mas também uma tendência a encontrar, em pessoas do mesmo sexo, uma sedução e uma gratificação eróticas, então é importante sublinhar coisas muito diferentes, no plano físico, em um e outro caso. A outra idéia na qual se funda a distinção é que as lésbicas, em seu conjunto, parecem procurar em outra mulher o que se oferece em uma relação heterossexual estável: apoio, afetividade, compromisso a longo prazo. Se isso não acontece no caso dos homens homossexuais, então se pode dizer que a diferença é chocante, senão fundamental. A distinção lhe parece útil e viável? Quais motivos se podem discernir, que justifiquem essas diferenças que um bom número de feministas radicais influentes destacam com tanta insistência?

– Não posso deixar de cair na risada.

– Minha questão é divertida de uma maneira que me escapa, estúpida ou as duas coisas?

– Ela certamente não é estúpida, mas eu a acho muito divertida, sem dúvida por razões que eu não poderia explicar, mesmo se eu quisesse. Eu diria que a distinção proposta não me parece muito convincente, se eu julgar pelo que observo na atitude das lésbicas. Mas, além disso, é preciso falar das pressões diferentes que se exercem sobre os homens e as mulheres que se declaram homossexuais ou tentam viver como tais. Eu não creio que as feministas radicais de outros países teriam, nestas questões, o ponto de vista que você atribui ao círculo das intelectuais americanas.

– Freud declara na “Psicogênese de um caso de homossexualidade feminina” que todos os homossexuais são mentirosos. Não seria necessário levar essa afirmação a sério para perguntar se a homossexualidade não comporta uma tendência à dissimulação que teria levado Freud a fazer esta afirmação. Se substituirmos a palavra “mentira” por palavras como “metáfora” ou “expressão indireta” não nos aproximaríamos mais do estilo homossexual? Não há algo de interessante em falar de um estilo ou de uma sensibilidade homossexuais? Richard Sennet, por sua vez, acha que não há estilo homossexual, assim como não há estilo heterossexual. É este também seu ponto de vista?

– Sim, eu não creio que tenha muito sentido em falar de um estilo homossexual. Sob o plano mesmo da natureza, o termo homossexualidade não significa muita coisa. Estou precisamente lendo um livro interessante, lançado há pouco nos Estados Unidos e que se

intitula *Proust and the Art of Loving* (Proust e a arte de amar). O autor mostra a dificuldade de dar um sentido à proposição “Proust era homossexual”. Parece-me que temos aqui, definitivamente, uma categoria inadequada. Inadequada no sentido onde, por um lado, não se pode classificar os comportamentos e, por outro lado o termo não dá conta do tipo de experiência que se tem. Pode-se, a rigor, dizer que há um estilo gay, ou pelo menos, uma tentativa progressiva de recriar um certo estilo de existência, uma forma de existência ou uma arte de viver que se pode chamar “gay”. Em resposta à sua questão sobre a dissimulação, é verdade que no séc. XIX, por exemplo, era necessário em certa medida, esconder sua homossexualidade. Mas tratar os homossexuais como mentirosos equivale a tratar como mentirosos os resistentes em uma ocupação militar, ou tratar os judeus como agiotas, em uma época onde a profissão de agiota era a única que lhes era permitido exercer.

–Parece evidente, entretanto, pelo menos no plano sociológico que se possa assinalar ao estilo gay certas características, certas generalizações também – apesar de seu riso constante – recordam formas estereotipadas como a promiscuidade, o anonimato entre parceiros sexuais, a existência de relações puramente físicas, etc.

–Sim, mas as coisas não são assim tão simples. Em uma sociedade como a nossa onde a homossexualidade é reprimida – e severamente – os homens gozam de uma liberdade bem maior do que as mulheres. Os homens têm a possibilidade de fazer amor bem mais freqüentemente e em condições notadamente menos restritivas. Criaram-se casas de prostituição para satisfazer suas necessidades sexuais. De maneira irônica, isso teve como efeito uma certa permissividade em torno das práticas sexuais entre os homens. Considera-se que o desejo sexual é mais intenso nos homens, e então têm uma maior necessidade de dar vazão ao seu impulso. Assim, ao lado desses prostíbulos, foram aparecendo banhos onde os homens podiam se encontrar e ter entre eles relações sexuais. Os banhos tinham precisamente essa função. Ele era um lugar onde os heterossexuais se encontravam para o sexo. Penso que esses banhos só foram fechados no séc. XVI, sob o pretexto de que eles eram lugares de uma baixaria sexual inaceitável. Desta maneira, mesmo a homossexualidade se beneficiou de uma certa tolerância em relação às práticas sexuais enquanto se limitassem a um simples encontro físico. E não somente a homossexualidade se beneficiou com esta situação, mas, através de um contorno singular – comum neste gênero de estratégias –, ela inverteu os critérios de tal maneira que os homossexuais tem podido, em suas relações físicas, gozar de uma liberdade maior que a dos heterossexuais. Em consequência, os homossexuais têm hoje a satisfação de saber que

em um certo número de países – a Holanda, a Dinamarca, os Estados Unidos e mesmo um país provinciano como a França –, as possibilidades de encontros sexuais são imensas. Deste ponto de vista, a consumação, se poderia dizer, tem aumentado muito. Mas isso não é necessariamente uma condição natural da homossexualidade, um dado biológico.

–O sociólogo americano Philip Rieff, em um ensaio sobre Oscar Wilde intitulado *The Impossible Culture* (A cultura impossível, vê em Wilde um precursor da cultura moderna. O ensaio começa com uma longa citação dos atos do processo de Oscar Wilde seguida de uma série de questões que o autor levanta quanto à viabilidade de uma cultura isenta de qualquer interdição – de uma cultura que não conhece, então, a necessidade da transgressão. Examinemos, se você quer, o que diz Philip Rieff: “Uma cultura apenas resiste à ameaça da possibilidade pura contra ela, na medida em que seus membros aprendam por meio de sua vinculação a ela, a restringir as eventuais escolhas oferecidas”. “À medida que a cultura é interiorizada e se torna caráter, é a individualidade que é reprimida, isso é o que Wilde mais valoriza. Uma cultura em crise favorece o desabrochar da individualidade; uma vez interiorizadas as coisas não pesam tanto para moderar o jogo na superfície da experiência. Pode-se considerar a hipótese segundo a qual, em uma cultura que atingisse a crise máxima, tudo poderia ser expresso e nada seria verdadeiro”. “Sociologicamente, uma verdade é tudo o que milita contra a capacidade dos homens a expressarem tudo. A repressão é a verdade”. O que Rieff diz de Wilde e da idéia de cultura encarnada por Wilde parece plausível a você?

–Eu não estou seguro de que compreendo a observação do professor Rieff. O que ele entende, por exemplo, por “a repressão é a verdade”?

–Na realidade, eu creio que esta idéia é muito próxima à que você explica em seus livros quando você diz que a verdade é o produto de um sistema de exclusões, que ela é uma rede, uma épistémè, que define o que pode e o que não pode ser dito.

–A questão importante, me parece, não é de saber se uma cultura isenta de restrições é possível ou mesmo desejável, mas se o sistema de repressões no interior do qual uma sociedade funciona deixa os indivíduos livres para transformar esse sistema. Haverá sempre repressões que serão intoleráveis a certos membros da sociedade. O necrófilo acha intolerável que o acesso aos túmulos lhe seja proibido. Mas um sistema de repressões apenas se torna verdadeiramente intolerável quando os indivíduos que são submissos a esse sistema não têm mais os meios para modificá-lo. Isto pode acontecer quando sistema se torna intangível, seja quando se o considera como um imperativo moral ou religioso ou

consequência necessária da ciência médica. Se o que Rieff quer dizer é que as restrições devem estar claras e bem definidas, então eu estou de acordo.

–Na realidade, Rieff diria que uma verdadeira cultura é aquela na qual as verdades essenciais foram bem interiorizadas por cada um e não sendo é necessário exprimi-las verbalmente. É claro que, em uma sociedade de direito, seria necessário que o leque de coisas não permitidas fosse explícito, mas as grandes crenças, ficam, em sua maior parte, inacessíveis a uma formulação simples. Uma parte da Reflexão de Rieff é dirigida contra a idéia que é desejável livrar-se de crenças em nome de uma liberdade perfeita e também contra a idéia que as restrições são, por definição, o que devemos nos empenhar em fazer desaparecer.

–Não há dúvida que uma sociedade sem restrições é inconcebível. Mas eu apenas posso repetir, e dizer que essas restrições devem ser suportadas pelos que ao menos têm a possibilidade de as modificar. No que diz respeito às crenças, eu não creio que Rieff e eu estejamos de acordo, nem sobre seu valor, nem sobre seu sentido, nem sobre as técnicas que permitem ensiná-las.

–Você tem, sem dúvida nenhuma, razão sobre este ponto. Podermos deixar agora as esferas do direito e da sociologia para nos voltar ao domínio das letras. Eu gostaria que você comentasse a diferença entre a erótica, tal como se apresenta na literatura heterossexual e o sexo que aparece na literatura homossexual. O discurso sexual, nos grandes romances heterossexuais de nossa cultura – eu percebo o ponto onde a designação “romances heterossexuais” é imprecisa – caracteriza-se por um certo pudor e uma certa discrição que parecem contribuir para o charme dessas obras. Quando os escritores heterossexuais falam do sexo em termos muito explícitos, parecem perder um pouco desse poder misteriosamente evocador, dessa força que se encontra em um romance como Anna Karenina. É aí que, de fato, George Steiner desenvolve com muita coerência um bom número de seus ensaios. Contrastante com a prática de grandes romancistas heterossexuais, nós temos o exemplo de diversos escritores homossexuais. Penso, por exemplo, em Cocteau que em seu Livre blanc, bem sucedido em preservar o encantamento poético que os escritores heterossexuais alcançam por meio de alusões veladas, descrevendo os atos sexuais em termos mais realistas. Você pensa que existe uma tal diferença entre esses dois tipos de literatura? E se sim, como você a justifica?

–É uma questão muito interessante. Como eu havia dito antes, eu tenho lido, nestes últimos anos, um grande número de textos latinos e gregos que descrevem as práticas

sexuais tanto de homens entre eles, quanto de homens com mulheres; eu fiquei surpreso com o extremo pudor desses textos (há, claro, algumas exceções). Tomemos um autor como Luciano. Temos aí um escritor antigo, que certamente fala da homossexualidade, mas de uma maneira quase pudica. No fim de um de seus diálogos, por exemplo, ele evoca uma cena onde um homem se aproxima de um jovem rapaz, coloca a mão sobre seu joelho, depois a desliza por sobre sua túnica e acaricia seu peito; a mão desce em seguida para o ventre do jovem homem, e neste ponto, o texto se detém. Tendo a atribuir esse pudor excessivo, que em geral, caracteriza a literatura homossexual da Antiguidade, ao fato de que os homens gozassem, naquela época, em suas práticas homossexuais, de uma liberdade bem maior.

–Eu compreendo. Em suma, quanto mais as práticas sexuais são livre e francas, mais se permite falar de maneira reticente e indiretas sobre elas. Isso explicaria por que a literatura homossexual é mais explícita em nossa cultura que a literatura heterossexual. Porém, eu me perguntaria hoje se há, nesta explicação, algo que poderia justificar o fato de que a literatura homossexual consiga criar na imaginação do leitor, os efeitos que cria a literatura heterossexual ao utilizar mais precisamente os meios opostos.

–Eu poderia tentar responder sua questão, se você me permite, de outra forma. A heterossexualidade, pelo menos desde a Idade Média tem sido sempre percebida segundo dois eixos: o eixo da corte, onde o homem seduz a mulher e o eixo do ato sexual mesmo. A maior parte da literatura heterossexual do Ocidente é essencialmente preocupada com o eixo da corte amorosa, quer dizer, com tudo o que precede o ato sexual. Toda a obra de refinamento intelectual e cultural, toda a elaboração estética no Ocidente tem se voltado sempre para a corte. Isso explica que o ato sexual mesmo seja relativamente pouco apreciado, do ponto de vista literário, cultural e estético. Por outro lado, não há nada que ligue a moderna experiência homossexual à corte. Além do mais, as coisas não se passam assim na Grécia antiga. Para os gregos, a corte entre os homens era mais importante do que a corte entre homens e mulheres (que se pense ao menos em Sócrates e Alcibíades). Mas a cultura cristã ocidental banuiu a homossexualidade, a forçando a concentrar toda a sua energia no ato mesmo. Os homossexuais não podem elaborar um sistema de corte porque se lhe tem recusado a expressão cultural necessária para esta elaboração. A piscada na rua, a decisão, em uma fração de segundo, de aproveitar a aventura, a rapidez com a qual as relações homossexuais são consumadas, tudo isso é o produto de uma interdição. A partir do momento em que uma cultura e uma literatura homossexuais se iniciasse, seria

natural que elas se concentrassem sobre o aspecto mais ardente e passionai das relações homossexuais.

–*Lembro, ao te ouvir, da célebre fórmula de Casanova: “O melhor momento, no amor, é quando se sobe as escadas”. Seria doloroso imaginar hoje essas palavras na boca de um homossexual.*

–Exatamente. Um homossexual diria antes: “O melhor momento, no amor, é quando o amante se distancia no táxi”.

–*Eu não posso deixar de pensar que está ai uma descrição mais ou menos precisa das relações entre Swann e Odette no primeiro volume de La Recherche.*

–Sim, é verdade em um sentido. Porém, embora se trate de uma relação entre um homem e uma mulher, seria necessário, na descrição, ter em conta a natureza da imaginação que a concebe.

–*E seria preciso também ter em consideração a natureza patológica da relação tal como Proust mesmo a concebe.*

–Eu gostaria mesmo de deixar de lado, neste contexto, a questão da patologia. Eu prefiro mais simplesmente me ater à observação pela qual eu abri esta parte de nossa conversa, a saber que, para um homossexual, é provável que o melhor momento do amor é aquele onde o amante se distancia no táxi. É quando o ato está consumado e o rapaz parte, que se começa a sonhar com o calor de seu corpo, a beleza de seu sorriso, o tom de sua voz. É a lembrança, e não a antecipação do ato que importa mais nas relações homossexuais. É a razão pela qual os grandes escritores homossexuais de nossa cultura (Cocteau, Genet, Burroughs) podem descrever com tanta elegância o ato sexual: a imaginação homossexual se liga, principalmente, à lembrança do que à antecipação deste ato. E como eu disse antes, tudo isso é o produto de considerações práticas, de coisas bem concretas, que nada dizem da natureza intrínseca da homossexualidade.

–*Você pensa que isso tenha alguma influência sobre a pretensa proliferação das perversões de hoje? Faço alusão a fenômenos como a cena sadomasoquista, os golden showers, as diversões escatológicas e outras coisas do mesmo gênero. Sabemos que estas práticas existem há muito tempo; mas parece que se as vive hoje de uma maneira muito mais aberta.*

–Eu diria também que bem mais pessoas entregam-se a elas.

–Você pensa que este fenômeno e o fato de que a homossexualidade saia do armário, tornando pública sua forma de expressão são, de alguma forma, ligados?

–Eu arriscaria a seguinte hipótese: em uma civilização que, durante séculos, considerou-se que a essência da relação entre duas pessoas residiria no fato, de saber se uma das duas partes cederia ou não à outra, todo o interesse, toda a curiosidade, toda a audácia e a manipulação que provaram as partes em questão, sempre visaram a submissão do parceiro com a finalidade de deitar-se com ele. Hoje, quando os encontros sexuais têm se tornado extremamente fáceis e numerosos, como é o caso dos encontros homossexuais, as complicações acontecem apenas depois do ato. Nestes encontros repentinos, depois de ter feito amor, que se começa a inquirir o outro. Uma vez consumado o ato sexual, pergunta-se, então ao parceiro: “Qual é mesmo seu nome?” Estamos na presença de uma situação em que toda a energia e a imaginação, antes canalizadas para a corte em uma relação heterossexual, se aplicam, aí, para intensificar o ato sexual. Desenvolve-se hoje toda uma nova arte da prática sexual, que tenta explorar as diversas possibilidades internas do comportamento sexual. Vemos se constituir em cidades como São Francisco e Nova Iorque, o que se pode chamar de laboratórios de experimentação sexual. Pode-se ver, em contrapartida à corte medieval, que definia regras muito estritas de propriedade no ritual da corte. É porque o ato sexual tornou-se tão fácil e tão acessível aos homossexuais que corre o risco de tornar-se rapidamente tedioso; por isso se faz tudo o que é possível para inovar e introduzir variações que intensifiquem o prazer do ato.

–Sim, mas por que essas inovações têm tomado esta forma e não outra? De onde vem a fascinação pelas funções excretoras, por exemplo?

–Eu acho mais surpreendente o caso do sadomasoquismo. Mais surpreendente, na medida onde as relações sexuais se elaboram e se exploram através de relações míticas. O sadomasoquismo não é uma relação entre este (ou esta) que sofre e este (ou esta) que inflige o sofrimento, mas entre um senhor e a pessoa sobre a qual se exerce sua autoridade. O que interessa aos adeptos do sadomasoquismo é o fato de que a relação é ao mesmo tempo submissa às regras e aberta. Ela lembra um jogo de xadrez, onde um pode ganhar e o outro perder. O senhor pode perder, no jogo sadomasoquista, se ele se revela incapaz de satisfazer a necessidade e exigências de sofrimento de sua vítima. Da mesma forma, o escravo pode perder se ele não consegue tolerar ou não suporta o desafio lançado pelo senhor. Essa mistura de regras e de abertura tem por efeito intensificar as relações sexuais, introduzindo uma novidade, uma tensão e uma incerteza perpétuas, que é isenta na simples consumação do ato. O objetivo é usar qualquer parte do corpo como um

instrumento sexual. De fato, a prática do sadomasoquismo é ligada à expressão célebre “*animal triste post coitum*”. Como o coito é imediato nas relações homossexuais, o problema se torna: “O que se pode fazer para se proteger do caminho da tristeza?”

–*Você veria uma explicação para o fato dos homens parecerem hoje menos dispostos a aceitar a bissexualidade das mulheres do que de outros homens?*

–Isso tem, sem dúvida, a ver com o papel que as mulheres desempenham na imaginação dos homens heterossexuais. Eles as consideram, desde sempre, como sua propriedade exclusiva. Para preservar essa imagem, um homem deve impedir sua mulher de estar muito em contato com outros homens; as mulheres se viam, assim, restritas a seu contato social com as outras mulheres, o que explica que uma tolerância maior no que diz respeito às relações físicas entre as mulheres. Por outro lado, os homens heterossexuais tinha a impressão que se eles praticassem a homossexualidade, isso destruiria essa imagem que eles têm de si, junto às mulheres. Os homens pensam que as mulheres apenas experimentam prazer na condição que elas os reconheçam como senhores. Mesmo para os gregos, o fato de ser o parceiro passivo em uma relação amorosa constituía um problema. Para um membro da nobreza grega, fazer amor com um escravo passivo era natural, porque o escravo era, por natureza, inferior. Mas quando dois gregos da mesma classe social queriam fazer amor, isso colocava um verdadeiro problema pois nenhum dos dois consentia em se reduzir diante do outro. Os homossexuais ainda hoje conhecem este problema. A maioria deles consideram que a passividade é, de uma certa forma, degradante. A prática do sadomasoquismo contribuiu, de fato, para tornar o problema menos agudo.

–*Você pensa que as formas culturais que se desenvolvem na comunidade gay são, em grande medida, destinadas aos jovens membros dessas comunidades?*

–Sim, em muitos casos, penso eu; mas eu não estou seguro que se possa tirar conclusões importantes daí. Certamente, é enquanto homem de cinquenta anos que tenho a impressão que, quando leio certas publicações são feitas para e por gays, que elas não se endereçam a mim, que não há, de uma certa maneira, lugar para mim. Eu não me fundamentaria nestes fatos para criticar essas publicações, já que elas satisfazem os interesses de seus autores e de seus leitores. Mas eu não posso me impedir de observar que há uma tendência, entre os gays cultos, a considerar os grandes problemas, as grandes questões de estilo de vida interessam prioritariamente às pessoas que tem entre vinte e trinta anos.

–Eu não vejo por que isso não poderia constituir a base não somente de uma crítica de certas publicações específicas, mas também da vida gay em geral.

–Eu não disse que aí não se poderia encontrar matéria para crítica, mas somente que esta crítica não me pareceria útil.

–Por que não considerar, neste contexto, o culto voltado ao jovem corpo masculino como o núcleo mesmo dos fantasmas homossexuais clássicos e falar da maneira que esse culto aciona a negação de processos vitais comuns, em particular o envelhecimento e o declínio do desejo?

–Escute, essas questões que você levanta não são novas e você o sabe. No que diz respeito ao culto voltado ao jovem corpo masculino, eu não estou totalmente convencido que isso seja específico dos homossexuais, ou que isso tenha que ser considerado como patológico. Se é isso que sua questão exprime, eu a recuso. Mas lembro a você que, além do fato de que os gays sejam necessariamente tributários de um processo vital, eles são também, na maioria dos casos, bem conscientes disso. As publicações gays talvez não consagrem tanto o lugar que eu desejaria às questões de amizade entre homossexuais ou à significação das relações de ausência de códigos ou de linhas de condutas estabelecidas; porém cada vez mais gays têm resolvido essas questões por si mesmos. E, como você sabe, eu acredito que o que embaraça mais quem não é homossexual é o estilo de vida gay e não os atos sexuais em si.

–Você faz alusão a coisas como os sinais de afeto e as carícias que os homossexuais se fazem em público ou antes à maneira chamativa que eles se vestem, ou ainda, ao fato de que eles arvoram as reuniões formais?

–Todas essas coisas apenas podem ter um efeito perturbador sobre certas pessoas. Porém, eu fazia alusão, sobretudo, ao temor comum de que os gays estabeleçam relações que, ainda que elas não se conformem em nada ao modelo de relações exaltado pelos outros, aparecendo, apesar de tudo, como intensas e satisfatórias. É esta idéia de que os homossexuais possam criar relações que não possamos ainda prever, que muitas pessoas não podem suportar.

–Você faz alusão, então, às relações que não impliquem nem a possessividade nem a fidelidade – para apenas mencionar dois fatores comuns que poderiam ser negados?

–Se não podemos prever o que serão essas relações, não podemos verdadeiramente dizer que esse ou aquele traço será negado. Porém, podemos ver no exército, por exemplo, como o amor entre homens pode nascer e se afirmar em circunstâncias onde somente o

puro hábito e a regra são permitidos prevalecer. E é possível que mudanças afetem, em maiores proporções, as rotinas estabelecidas, na medida em que os homossexuais aprendam a exprimir seus sentimentos em relação uns aos outros das maneiras mais variáveis e criarem estilos de vida que não se assemelhem aos modelos institucionais.

–Você considera que seu papel seja de endereçar à comunidade gay particularmente as questões de importância geral, como as que você levantou?

–Eu tenho, habitualmente, conversas com outros membros da comunidade gay. Nós discutimos, tentamos encontrar maneiras de nos abrir uns aos outros. Porém eu me vigio para não impor minhas próprias visões, para não fixar planos ou programas. Eu não quero desencorajar a invenção, não quero que os homossexuais cessem de crer que são eles que devem regular suas próprias relações, descobrir o que serve para suas situações individuais.

–Você não pensa que haveria conselhos particulares ou uma perspectiva específica que um historiador ou um arqueólogo da cultura como você pudesse oferecer?

–É sempre útil compreender o caráter historicamente contingente das coisas, de ver como e porque as coisas se tornam o que elas são. Mas eu não sou o único que é equipado para mostrar essas coisas e quero me guardar da suposição de que certos desenvolvimentos foram necessários ou inevitáveis. Minha contribuição pode ser, eventualmente, ser útil em certos domínios, mas, ainda uma vez, eu quero evitar de impor meu sistema ou meu plano.

–Você pensa que, de uma maneira geral, os intelectuais são, em relação aos diferentes modos de comportamento sexual, mais tolerantes ou mais receptivos que as outras pessoas? Caso positivo, isso se deveria a uma melhor compreensão da sexualidade humana? Caso negativo, você pensa que você e outros intelectuais possam fazer alguma coisa para melhorar essa situação? Qual é o melhor meio de reorientar o discurso racional sobre o sexo?

–Eu penso que em matéria de tolerância, nós sustentamos numerosas ilusões. Tome o incesto, por exemplo. O incesto tem sido, durante muito tempo, uma prática popular –entendo por isso uma prática muito difundida entre o povo. Até o fim do séc. XIX, diversas pressões sociais começaram a se exercer contra o incesto. É claro que a grande interdição ao incesto é uma invenção dos intelectuais.

–Você quer dizer figuras como Freud e Lévi-Strauss ou pensa na classe intelectual em seu conjunto?

–Não, eu não viso uma pessoa em particular. Eu chamo sua atenção sobre o fato de que, se você pesquisa na literatura do séc. XIX estudos sociológicos ou antropológicos sobre o incesto, você não vai encontrar. Existe antes, aqui e ali, algumas relações médicas e outras, mas parece que a prática do incesto não tem um verdadeiro lugar de problema, na época. Sem dúvida, esses assuntos são abordados mais abertamente entre os melhores intelectuais, mas isso não é sinal de uma tolerância maior. Isso, às vezes, indica o contrário. Há dez ou quinze anos, quando eu freqüentava o meio burguês, eu me lembro que era raro uma reunião sem que se abordasse a questão da homossexualidade e da pederastia – afinal, não se esperava mesmo a sobremesa. Mas essas mesmas pessoas que abordavam abertamente essas questões provavelmente não admitiriam jamais a pederastia de seus filhos. Quanto a prescrever a orientação que devem tomar um discurso racional sobre o sexo, eu prefiro não legislar sobre esse assunto; por uma razão: a expressão “discurso intelectual sobre o sexo” é muito vaga. Certos sociólogos, sexólogos, psiquiatras, médicos e moralistas têm propostas muito estúpidas – assim como outros membros dessas mesmas profissões têm propostas inteligentes. A questão, em minha opinião, não é sobre um discurso intelectual sobre o sexo, mas de um discurso estúpido e de um discurso inteligente.

–Eu compreendi que o senhor descobriu, a pouco tempo, um certo numero de obras que progridem em uma boa direção.

–É verdade, mais do que eu podia imaginar há alguns anos. Mas no conjunto, a situação é menos que encorajadora.

V - Silêncio, sexo e verdade*

- *A apreciação do silêncio é uma das numerosas coisas que um leitor, sem que se espere, pode aprender de sua obra. Você tem escrito sobre a liberdade que o silêncio permite, sobre suas múltiplas causas e significações. Em seu último livro, por exemplo, você diz que não existe apenas um, mas numerosos silêncios. Seria fundado pensar que há aí um potente elemento autobiográfico?*

- Penso que qualquer criança que tenha sido educada em um meio católico justamente antes ou durante a Segunda Guerra Mundial pôde experimentar que existem numerosas maneiras diferentes de falar e também numerosas formas de silêncio. Certos silêncios podem implicar em uma hostilidade virulenta; outros, por outro lado, são indicativos de uma amizade profunda, de uma admiração emocionada, de um amor. Eu lembro muito bem que quando eu encontrei o cineasta Daniel Schmid, vindo me visitar, não sei mais com que propósito, ele e eu descobrimos, ao fim de alguns minutos, que nós não tínhamos verdadeiramente nada a nos dizer. Desta forma, ficamos juntos desde as três horas da tarde até meia noite. Bebemos, fumamos haxixe, jantamos. Eu não creio que tenhamos falado mais do que vinte minutos durante essas dez horas. Este foi o ponto de partida de uma amizade bastante longa. Era, para mim, a primeira vez que uma amizade nascia de uma relação estritamente silenciosa. É possível que um outro elemento desta apreciação do silêncio tenha a ver com a obrigação de falar. Eu passei minha infância em um meio pequeno-burguês da França provincial, e a obrigação de falar, de conversar com os visitantes era, para mim, ao mesmo tempo algo muito estranho e muito entediante. Eu me lembro de perguntar por que as pessoas sentiam a obrigação de falar. O silêncio pode ser uma forma de relação muito mais interessante.

- *Há, na cultura dos índios da América do Norte, uma apreciação do silêncio bem maior do que nas sociedades anglofônicas ou, suponho, francófônica.*

- Sim. Eu penso que o silêncio é uma das coisas às quais, infelizmente, nossa sociedade renunciou. Não temos uma cultura do silêncio, assim como não temos uma cultura do suicídio. Os japoneses têm. Ensinava-se aos jovens romanos e aos jovens

*"Michel Foucault. An Interview with Stephen Riggins", ("Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins) realizada em inglês em Toronto, 22 de jun de 1982. Traduzido a partir de FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 1994, Vol. IV, pp. 525-538 por Wanderson Flor do Nascimento.

gregos a adotarem diversos modos de silêncio, em função das pessoas com as quais eles se encontrassem. O silêncio, na época, configurava um modo bem particular de relação com os outros. O silêncio é, penso, algo que merece ser cultivado. Sou favorável que se desenvolva esse ethos do silêncio.

- *Você parece estar fascinado pelas outras culturas, e não somente pelas culturas antigas; durante os dez primeiros anos de sua carreira, você viveu na Suécia, na Alemanha Ocidental e na Polônia. Este parece um itinerário um pouco atípico para um acadêmico francês. Você poderia explicar as razões que o motivaram a deixar a França e por que, quando você retorna em 1961, você teria, se me permite dizer, preferido viver no Japão?*

- Há hoje, na França, um esnobismo do antichauvinismo. Espero que eu não seja, por meio do que eu disse, associado como representante desta atitude. Se eu fosse americano ou canadense, talvez eu sofresse com certos aspectos da cultura norte americana. De todo modo, eu sofri e sofro ainda muitos aspectos da vida social e cultural francesa. Esta é a razão pela qual eu deixei a França em 1955. Por outro lado, eu vivi também dois anos na Tunísia, de 1966 a 1968, mas por razões puramente pessoais.

- *Você poderia lembrar alguns dos aspectos da sociedade francesa que afetaram você?*

- Quando eu deixei a França, a liberdade em matéria de vida pessoal era terrivelmente restrita. Na época, a Suécia parecia um país muito mais liberal. Mas lá, eu descobri que ter um certo tipo de liberdade pode ter, se não os mesmos efeitos, pelo menos tantos efeitos restritivos quanto em uma sociedade diretamente restritiva. Esta foi, para mim, uma experiência muito importante. Depois, tive a oportunidade de passar um ano na Polônia onde, claro, as restrições e o poder de opressão do Partido Comunista é algo verdadeiramente diferente. Em um tempo relativamente pequeno, eu pude experimentar ao mesmo tempo o que era uma velha sociedade tradicional - como era a França dos fins dos anos quarenta e o início dos anos cinquenta - e a nova sociedade livre que era a Suécia. Eu não diria que tive a experiência da totalidade das possibilidades políticas, mas tive uma amostra do que era, naquela época, as diferentes possibilidades das sociedades ocidentais. Essa foi uma boa experiência.

- *Centenas de americanos vieram a Paris nos anos vinte e trinta, atraídos por aquilo que levou você deixar a França nos anos cinquenta.*

- Sim, mas se eles vêm hoje a Paris, não é mais, penso, a fim de encontrar a liberdade. Eles vêm para apreciar o sabor de uma velha cultura tradicional. Eles vêm na França como os pintores iam à Itália no séc. XVII: a fim de assistir ao declínio de uma civilização. De todo modo, o sentimento que experimentamos da liberdade é lembrado bem mais em países estrangeiros do que em nosso próprio país. Enquanto estrangeiros, podemos fazer pouco caso de todas essas obrigações implícitas que não são inscritas na lei, mas no modo geral de comportamento. Por outro lado, o fato apenas de mudar as obrigações é percebido ou experimentado como uma espécie de liberdade.

- *Retornemos um pouco, se isso não o entedia, a seus primeiros anos em Paris. Creio que você trabalhou como psicólogo no hospital Sainte-Anne.*

- Sim. Eu trabalhei durante pouco mais de dois anos, creio.

- *E você disse em algum lugar que você se identificava mais com os pacientes do que com o corpo médico. Isso é, seguramente, uma experiência bem pouco habitual para um psicólogo ou um psiquiatra. Daí vem o fato de que você tenha - notadamente depois desta experiência - experimentado a necessidade de colocar radicalmente em questão a psiquiatria, quando tantas outras pessoas se contentavam em tentar refinar os conceitos estabelecidos?-*

- De fato, eu não tinha um emprego oficial. Eu estudava psicologia no hospital Sainte-Anne. Era o início dos anos cinquenta. Na época, o estatuto profissional dos psicólogos nos hospitais psiquiátricos não era claramente definido. Em minha qualidade de estudante de psicologia (de início estudei filosofia e depois psicologia), eu tinha, em Sainte-Anne, um estatuto muito bizarro. O chefe do serviço era muito gentil comigo e me deixava em total liberdade de ação. Ninguém, entretanto, cuidava do que eu deveria fazer: eu podia fazer qualquer coisa. Eu ocupei, de fato, uma posição intermediária entre o quadro de pessoal e os pacientes; mas eu não tinha, nisso, nenhum mérito, isso não era o resultado de uma conduta particular de minha parte, era a consequência desta ambigüidade de meu estatuto, que fazia que eu não estivesse verdadeiramente integrado ao quadro de pessoal. Tenho clareza que o meu mérito não tinha nada a ver com minha ocupação, porque na época eu sentia tudo isso como uma forma de mal-estar. Apenas alguns anos mais tarde, quando eu comecei a escrever um livro sobre a história da psiquiatria, que esse mal-estar, esta experiência pessoal pôde tomar a forma de uma crítica histórica ou de uma análise estrutural.

- *O hospital Sainte-Anne tinha alguma coisa de particular? Poderia, em algum de seus empregados, uma imagem particularmente negativa da psiquiatria?*

- - Não!!! Era um desses grandes hospitais como você pode imaginar; e eu devo dizer que ele era antes melhor que a maioria dos grandes hospitais de província que eu visitei para a continuação. Era um dos melhores hospitais de Paris. Não, não havia nada de apavorante. E precisamente isto era importante. Se eu tivesse feito o mesmo trabalho em um pequeno hospital de província, talvez eu me sentisse tentado a imputar esses fracassos à sua situação geográfica ou à suas insuficiências próprias.

- *Você chega a evocar, com um tom de leve desprezo, que é o lugar onde você nasceu; você tem, no entanto, boas lembranças de sua infância em Poitiers, nos anos trinta e quarenta?*

- Claro. Minhas lembranças são antes... eu não usaria exatamente a palavra "estranhas", mas isso que me bate hoje, quando eu tento reviver essas impressões, é que a maior parte de minhas grandes emoções são ligadas à situação política. Eu me lembro muito bem de ter experimentado um de meus primeiros grandes terrores quando o chanceler Dollfus foi assassinado pelos nazistas. Era 1934, eu acho. Tudo isso já é muito distante. Raras são as pessoas que se lembram do assassinato de Dollfus. Mas eu me lembro de estar aterrorizado por isto. Eu penso que eu senti aí o meu primeiro grande medo da morte. Eu lembro também da chegada de refugiados espanhóis à Poitiers; e de me embater em sala de aula com meus colegas em função da guerra na Etiópia. Eu penso que os meninos e meninas da minha geração tiveram sua infância estruturada por esses grandes acontecimentos históricos. A ameaça de guerra era nosso pano de fundo, a moldura de nossa existência. Depois veio a guerra. Bem mais que as cenas da vida familiar, esses são os acontecimentos que dizem respeito ao mundo que é a substância de nossa memória. Eu digo "nossa" memória, porque eu sou quase certo que a maior parte de jovens franceses e francesas da época viveram a mesma experiência. Pesava uma verdadeira ameaça sobre nossa vida privada. É talvez a razão pela qual eu sou fascinado pela história e pela relação entre a experiência pessoal e os acontecimentos nos quais somos situados. Este é, penso, o núcleo de meus desejos teóricos.

- *Você continua fascinado por este período, mesmo que não escreva sobre ele?*

- Sim, com certeza.

- *O que originou sua decisão de se tornar filósofo?*

- Veja, eu não penso que eu tenha jamais tivesse o projeto de me tornar filósofo. Eu não tinha idéia do que iria fazer de minha vida. Eu acho que isso também é bem característico de pessoas de minha geração. Não sabíamos, quando tínhamos dez ou onze anos, se nos tornaríamos alemães ou continuaríamos franceses. Não sabíamos se iríamos morrer ou sobreviver aos bombardeios. Quando eu tinha dezesseis ou dezessete anos, eu sabia apenas de uma coisa: a vida na escola era um ambiente protegido das ameaças exteriores, protegido da política. E a idéia de viver protegido em um ambiente estudantil, em um meio intelectual sempre me fascinou. O saber, para mim, é isso que deve funcionar como o que protege a existência individual e o que permite compreender o mundo exterior. Eu creio que seja isso. O saber como um meio de sobreviver, graças à compreensão.

- Você poderia dizer algumas palavras sobre seus estudos em Paris? Algo que tenha uma influencia particular sobre o trabalho que faz hoje? Ou antes algum professor para o qual você tem reconhecimento, por razões pessoais?

- Não, eu fui aluno de Althusser e, na época, as principais correntes filosóficas na França eram o marxismo, o hegelianismo e a fenomenologia. Eu as tinha estudado, claro, mas essa que me deu, pela primeira vez, o desejo de completar um trabalho pessoal foi a leitura de Nietzsche.

- Um público não francês é, sem dúvida, pouco apto para compreender as repercussões dos acontecimentos de maio de 1968; você às vezes diz que eles tornaram as pessoas mais sensíveis a seu trabalho. Você poderia explicar por quê?

- Eu penso que antes de maio de 1968, na França ao menos, um filósofo tinha que ser marxista, fenomenólogo, estruturalista, e eu não aderi a nenhum desses dogmas. O segundo ponto é que na época, na França, o estudo da psiquiatria ou da história da medicina não tinha, politicamente, um estatuto real. Ninguém se interessava. A primeira consequência de maio de 1968 foi o declínio do marxismo enquanto quadro dogmático e a aparição de novos interesses políticos, culturais, concernentes à vida pessoal. É a razão pela qual eu penso que meu trabalho não encontrou nenhum eco, salvo num círculo muito restrito, antes de 1968.

- Algumas das obras que você faz referência no primeiro volume de sua História da Sexualidade - penso, por exemplo, nesta narrativa da época vitoriana, My Secret Life -, tem uma longa parte sobre fantasias sexuais. É as vezes impossível distinguir a realidade da fantasia. Haveria algum valor, em sua maneira de pensar, em ligar explicitamente ao

estudo das fantasias sexuais e em elaborar uma arqueologia dessas fantasias, mais que uma arqueologia da sexualidade?

- Não. Eu não tento fazer uma arqueologia das fantasias sexuais. Eu tento fazer uma arqueologia dos discursos sobre a sexualidade, isto é, no fundo, da relação entre o que fazemos, que nos é imposto, permitido e proibido fazer em matéria de sexualidade e o que nos é permitido, imposto ou proibido de dizer a respeito de nossas condutas sexuais. Este é o problema. Não é uma questão de fantasias: é um problema de verbalização.

- Você poderia explicar como chegou à idéia de que a repressão sexual que caracterizou os sécs. XVIII e XIX na Europa e na América do Norte - uma repressão ao sujeito que nos parece bem documentada historicamente - era de fato ambígua, e que haveria atrás dela, forças que agiriam em direção oposta?

- Não se trata, claro, de negar a existência desta repressão. O problema é mostrar que a repressão se inscreve sempre em uma estratégia política muito mais complexa, que visa a sexualidade. Isto não é simplesmente haver repressão. Há, na sexualidade, um grande número de prescrições imperfeitas, no interior dos quais os efeitos negativos da inibição são contrabalançados pelos efeitos positivos da estimulação. A maneira pela qual, no séc. XIX, a sexualidade foi certamente reprimida, mas também trazida à luz, acentuada, analisada por através de técnicas como a psicologia e a psiquiatria mostra claramente que não se trata de uma simples questão de repressão. Trata-se, antes, de uma mudança na economia das condutas sexuais de nossa sociedade.

- Quais são os exemplos mais marcantes que você pode citar em apoio a sua hipótese?

- Um exemplo é a masturbação das crianças. Uma outra, a histeria e toda a balbúrdia que foi feita em torno da histeria feminina. Esses dois exemplos indicam, claro, a repressão, a proibição, a interdição. Mas o fato de que a sexualidade das crianças tenha se tornado um verdadeiro problema para os pais, uma fonte de questionamento e inquietação, teve múltiplos efeitos ao mesmo tempo sobre as crianças e seus pais. Ocupar-se da sexualidade de suas crianças não era somente, para os pais, uma tarefa moral, mas também uma tarefa prazerosa.

- Prazeroso? Em que sentido?

- No sentido de uma estimulação e de uma gratificação de natureza sexual.

- Para os pais?

- Sim. Chame isso uma violação, se você prefere. Alguns textos são quase uma sistemática da violação - da violação pelos pais, da atividade sexual das crianças. Intervir nesta atividade íntima, secreta que é a masturbação não é algo de neutro para os pais. É não somente uma questão de poder, de autoridade, uma tarefa ética; é também um prazer. Concorde? Há, evidentemente um prazer da intervenção. A proibição severa que pesa sobre a masturbação das crianças era, naturalmente a causa dessa inquietação. Mas era também isso que favoreceu a intensificação desta prática, a masturbação recíproca e, sobre este tema, o prazer de uma comunicação secreta entre as crianças. Tudo isso deu uma forma particular à vida familiar, as relações entre pais e filhos e as relações entre as crianças mesmas. Tudo isso teve como consequência não somente a repressão, mas também uma intensificação da inquietação e dos prazeres. Minha proposta não é de dizer que os prazeres dos pais eram o mesmo que o dos filhos ou de mostrar que não há repressão. Eu tento encontrar as raízes dessa proibição absurda. Uma das razões pelas quais essa interdição estúpida da masturbação tenha persistido durante muito tempo é devido ao prazer e à inquietude, e a toda uma rede de emoções que essa interdição suscita. Qualquer um sabe bem que é impossível de impedir que uma criança se masturbe. Não há nenhuma prova científica de que a masturbação seja nociva. Pode-se estar seguro, ao menos, que este é o único prazer que não é nocivo a ninguém. Então, por que se tem proibido a masturbação por tanto tempo? Tanto quanto eu conheça, não se encontra em toda a literatura greco-romana mais que duas ou três referências à masturbação. A masturbação não é considerada um problema. Ela passaria, na civilização grega e latina, por uma prática à qual se entregam os escravos e os sátiros. Não havia sentido nenhum em falar de masturbação para os cidadãos livres.

- *Estamos em um ponto de nossa história onde o futuro é bastante incerto. A cultura popular nos fornece em abundância visões apocalípticas do futuro. Eu penso, por exemplo, no filme de Louis Malle My Dinner with André [1981]. Não é sintomático que, em um tal clima, a sexualidade e a reprodução tornem-se problemáticas e não se pode ver, neste projeto de uma história da sexualidade, um signo desse tempo?*

- Não, não penso que possa estar de acordo com isso. De início a preocupação da ligação entre sexualidade e reprodução foi maior, por exemplo, nas sociedades greco-romanas e na sociedade burguesa dos sécs. XVIII e XIX. O que me surpreende é o fato de que hoje a sexualidade tenha, ao que parece, se tornado uma questão que não tem mais ligação direta com a reprodução. É a sexualidade enquanto conduta pessoal que coloca o problema, em nossos dias. Tome a homossexualidade, por exemplo. Eu penso que uma

das razões pelas quais a homossexualidade não constitui um problema importante no séc. XVIII tem a ver com a idéia de que se um homem tem filhos, o que ele possa fazer com outros não importa quase nada. No curso do séc. XIX, começa-se a ver emergir a importância do comportamento sexual na definição da individualidade. E isso é algo totalmente novo. É interessante constatar que antes do séc. XIX, os comportamentos proibidos, mesmo quando severamente julgados, eram sempre considerados como um excesso, uma libertinagem, uma forma de exagero. A conduta homossexual passava sempre por uma forma de excesso do comportamento natural, um instinto, um instinto que era difícil de confinar no interior dos limites particulares. A partir do séc. XIX, constata-se que um comportamento tal qual a homossexualidade passa por um comportamento anormal. Mas quando falo, a esse respeito, de libertinagem não quero dizer, para tanto, que ela era tolerada. Penso que antes do séc. XIX não se encontra, ou se encontra raramente, a idéia de que os indivíduos se definissem por suas condutas ou seus desejos sexuais. "Dize-me teus desejos e eu te direi quem tu és": essa afirmação é característica do séc. XIX.

- *A sexualidade quase não parece, hoje, figurar como o grande segredo da vida. Há algo que a substitua neste sentido?*

- É evidente que o sexo não é mais hoje o grande segredo da vida, pois um indivíduo pode, em nossos dias, deixar aparecer pelo menos certas formas gerais de suas preferências sexuais sem se arriscar à maldição ou à condenação. Mas penso que as pessoas consideram ainda, e são convidadas a considerar, que o desejo sexual é um índice de sua identidade profunda. A sexualidade não é mais o grande segredo, mas ela é ainda um sintoma, uma manifestação disso que há de mais secreto em nossa individualidade.

- *A questão que eu gostaria de colocar agora pode parecer, à primeira vista, estranha, mas se for o caso, eu a explicarei porque, em minha opinião, ela merece ser colocada. A beleza tem uma significação especial para você?*

- Penso que ela tem uma significação para todos! Eu sou míope, certamente, mas não cego a ponto de que ela não tenha significação para mim. Mas por que você me coloca esta questão? Eu estou seguro de ter dado a você provas de que não sou insensível à beleza.

- *Uma das coisas que impressionam em você é esta espécie de austeridade monástica em que você vive. Seu apartamento em Paris é quase inteiramente branco. Mal se pode encontrar nele os objetos de arte que decoram a maior parte dos apartamentos*

franceses. Em Toronto, nessas últimas semanas, você tem sido visto, em diversas ocasiões, ostentar trajes tão simples como uma calça branca, uma camiseta branca e uma jaqueta de couro negra. Você disse que se ama tanto o branco é porque em Poitiers nos anos trinta e quarenta as fachadas das casas nunca eram de fato brancas. Você ocupa aqui uma casa de muros brancos ornada com esculturas negras cortadas, e você disse que o ponto que você ama é a nitidez e a força do negro e o branco puros. Há também na História da sexualidade essa memorável expressão: "a austera monarquia do sexo". Você não corresponde à imagem do francês refinado que pratica a arte do bem viver. Você é também o único francês que ama dizer que prefere a cozinha americana.

- Sim, é verdade. Um bom sanduíche com coca-cola. Não há nada igual. É verdade. Com sorvete, é claro. De fato, eu tenho dificuldade em ter a experiência do prazer. O prazer me parece ser de um controle muito difícil. Isso não é tão simples como usufruir das coisas. Eu devo confessar que é meu sonho. Eu gostaria e espero morrer de overdose de prazer, qualquer que seja. Porque eu penso que é muito difícil, e tenho sempre a impressão de não experimentar o verdadeiro prazer, o prazer completo e total; o prazer para mim está ligado à morte.

- *Por que diz isso?*

- Porque o gênero de prazer que eu considero como o verdadeiro prazer seria tão profundo, tão intenso, me submergiria tanto que eu não sobreviveria. Eu morreria. Um exemplo que será ao mesmo tempo muito claro e simples: uma vez eu fui atropelado por um carro na rua. Eu caminhava. E por dois segundos talvez, eu tive a impressão de que eu estava a caminho da morte e experimentei um prazer muito, muito intenso. Fazia um tempo maravilhoso. Eram umas sete horas, uma tarde de verão. O sol começava a se por. O céu estava magnífico, azul. Deste dia fica uma de minhas melhores lembranças. Há também o fato de que certas drogas são muito importantes para mim, porque elas me permitem ter acesso a esses prazeres terrivelmente intensos que eu busco, e que eu não seria capaz de atingir sozinho. É verdade que um copo de vinho, de bom e velho vinho, pode ser agradável. Mas isso não é para mim. Um prazer deve ser alguma coisa de incrivelmente intenso. Mas eu não penso ser o único nesse caso. Eu não sei conceder a mim nem aos outros, esses prazeres intermediários que criam a vida cotidiana. Esses prazeres não significam nada para mim e eu não sou capaz de organizar minha vida de maneira a deixar um lugar pra eles. É a razão pela qual eu não sou nem um ser social, nem sem dúvida, no fundo, um ser cultural; e isso é o que faz de mim algo de entediante na vida cotidiana. Viver comigo, que chato!

- *Costuma-se citar a observação de Romain Rolland, segundo a qual os românticos franceses eram visuais, para os quais a música era apenas um barulho. Mesmo que esta observação seja evidentemente um exagero, alguns estudos bem recentes apontam neste sentido. Encontra-se em muitos de seus livros numerosas referências à pintura, mas poucas à música. Você é um representante desse traço da cultura francesa que tem sublinhado Rolland?*

- Sim, isto é certo. Claro, a cultura francesa não concede nenhum lugar à música ou, se ela concede algum, é um lugar negligenciável. Mas é fato que a música desempenha um papel importante na minha vida pessoal. O primeiro amigo que tive, quando eu tinha vinte anos, era um músico. Mais tarde, eu tive um outro amigo, que era compositor que já é morto. Graças a ele eu conheço toda a geração de Boulez. Esta foi uma experiência muito importante para mim. Em primeiro lugar porque ela me colocou em contato com um tipo de arte que para mim é verdadeiramente enigmática. Eu não tive e nem tenho nenhuma competência neste assunto. Mas eu era capaz de sentir a beleza em qualquer coisa que me fosse muito enigmático. Há algumas obras de Bach e de Webern que me regozijam, mas a verdadeira beleza é para mim uma frase musical, um trecho de música que eu não compreendo, alguma coisa da qual não se possa dizer nada. Tenho essa idéia - talvez arrogante ou presunçosa - de que eu possa dizer algo sobre as grandes pinturas do mundo. E é a razão pela qual elas não são absolutamente belas. Enfim, escrevi algo sobre Boulez. Sobre a influência que teve sobre mim, o fato de viver com um músico durante muitos meses. Sobre a importância que isto teve sobre minha vida intelectual.

- *Se eu entendi bem, os artistas e escritores tem, originalmente, uma reação mais positiva em consideração a seu trabalho que os filósofos, sociólogos e outros universitários.*

- É verdade. - *Há afinidades particulares entre o seu tipo de filosofia e as artes em geral?*

- Eu não creio poder responder à esta questão. Veja, mesmo que eu resista em dizer, é verdade que eu não possa ser chamado de um bom acadêmico. Para mim o trabalho intelectual está ligado a isso que você define como uma forma de esteticismo - eu entendo isso como a transformação de si. Eu creio que meu problema seja esta estranha relação entre o saber, a erudição, a teoria e a história real. Sei muito bem - e creio que eu saiba desde minha infância - que o saber é impotente em transformar o mundo. Talvez eu esteja errado. E estou seguro que estou errado de um ponto de vista teórico, pois eu sei muito bem que o saber transformou o mundo. Mas se eu me refiro à minha própria experiência,

tenho o sentimento que o saber não pode nada por nós e que o poder político é capaz de nos destruir. Todo o saber do mundo não pode nada contra isso. Tudo o que eu disse se liga não a isso que eu penso teoricamente (eu sei que é falso), mas a isso que eu deduzo de minha experiência própria. Eu sei que o saber tem poder de nos transformar, que a verdade não é somente uma maneira de decifrar o mundo (talvez mesmo que isso que chamamos de verdade não decifre nada), mas que, se eu conheço a verdade, então eu serei transformado. E talvez salvo. Ou então eu morra, mas creio de todo modo, que seja a mesma coisa para mim. É por isso, veja, que eu trabalho como um doente e que eu trabalhei como um doente toda minha vida. Eu não cuido de forma alguma do estatuto universitário disso que eu faço, porque meu problema é minha própria transformação. É a razão pela qual, quando as pessoas me dizem: "você pensa isso, há alguns anos, e agora diz outra coisa", eu respondo: "vocês acreditam que eu trabalho tanto, há tantos anos pra dizer a mesma coisa e não ser transformado?" Essa transformação de si pelo seu próprio saber é, creio, algo bem próximo da experiência estética. Para que um pintor trabalhe senão para ser transformado por sua pintura?

- *Além da dimensão histórica, a História da sexualidade contém uma preocupação ética? Não estaria você no caminho de nos dizer como devemos agir?*

- Não. Se você entende por "ética" um código que nos diga de que maneira devemos agir, então, claro, a História da sexualidade não é uma ética. Mas se por "ética" você entende a relação que o indivíduo tem consigo mesmo, quando age, então eu diria que ela tente a ser uma ética, ou ao menos mostrar isso que poderia ser uma ética do comportamento sexual. Essa seria uma ética não dominada pelo problema da verdade profunda que rege a realidade de nossa vida sexual. Penso que a relação que devemos ter conosco, quando fazemos amor, é uma ética do prazer, da intensificação do prazer.

- *Muitos são os que vêem em você um homem capaz de lhes dizer a verdade profunda sobre o mundo e sobre eles mesmos. Como você sente esta responsabilidade? Enquanto intelectual, você sente uma responsabilidade para com essa função de profeta, de formador de mentalidades?*

- Estou bem mais certo de não dar a estas pessoas aquilo que elas esperam. Eu não me conduzo jamais como um profeta. Meus livros não dizem às pessoas o que elas devem fazer. Às vezes me repreendem por isso (e talvez tenham razão), e ao mesmo tempo me recriminam por aparecer como profeta. Escrevi um livro sobre a história da psiquiatria desde o séc. XVII até o início do séc. XIX. Neste livro eu não disse quase nada sobre a situação contemporânea da psiquiatria, e isso não impediu que as pessoas o lessem como

um manifesto da antipsiquiatria. Um dia, fui convidado para um congresso sobre psiquiatria que aconteceu em Montreal. Eu não era um psiquiatra, mesmo tendo neste assunto, uma pequena experiência, uma experiência muito breve, como eu tenho dito a toda hora; de início recusei o convite. Mas os organizadores do congresso me asseguraram que me convidavam unicamente na qualidade de historiador da psiquiatria, para pronunciar o discurso de abertura. Como eu amo Quebec, fui. E lá, eu fui verdadeiramente pego, porque o presidente me apresentou como o grande representante francês da antipsiquiatria. Naturalmente, havia lá pessoas muito gentis, que nunca tinham lido uma linha sequer do que eu havia escrito e que estavam convencidas que eu era um antipsiquiatra. Eu apenas tinha escrito a história da psiquiatria até o início do séc. XIX. Por que diabos tanta gente, inclusive psiquiatras, vêm em mim um anti-psiquiatra? Pela simples razão que eles não são capazes de aceitar a verdadeira história de suas instituições, o que, evidentemente, é o signo de que a psiquiatria é uma pseudociência. Uma verdadeira ciência é capaz de aceitar até mesmo as pequenas histórias infames de seus inícios. Veja então até que ponto a chamada ao profeta é forte. É algo do qual, penso, temos que nos liberar. As pessoas devem elaborar sua própria ética, tomando como ponto de partida a análise histórica, a análise sociológica e toda a análise que pudermos fornecer. Eu não penso que as pessoas que tentam decifrar a verdade devam fornecer ao, mesmo tempo, no mesmo livro e através da mesma análise, princípios éticos ou conselhos práticos. Toda essa rede prescritiva deve ser elaborada e transformada pelas pessoas mesmas.

- *Para um filósofo, ter sido objeto de uma reportagem da Time, como você o foi em novembro de 1981, é o indicativo de um certo tipo de popularidade. O que você sente em relação a isso?*

- Quando os jornalistas me pedem informações sobre meu trabalho, acho que devo lhes dar. Veja, somos pagos pela sociedade, pelos contribuintes para trabalhar. E eu penso realmente que a maior parte de nós tenta fazer o melhor trabalho possível. Eu acho que é normal, na medida do possível, apresentar e tornar acessível esse trabalho a todo mundo. Naturalmente, uma parte de nosso trabalho não pode ser acessível a todos, porque é difícil demais. A instituição à qual pertenço, na França (eu não trabalho na Universidade, mas no Collège de France), obriga a seus membros a dar conferências públicas, abertas a todos os que queiram assistir e nas quais devemos explicar nosso trabalho. Somos ao mesmo tempo pesquisadores e pessoas que devem expor publicamente nossas pesquisas. Eu penso que há, nesta velha instituição - ela data do séc XVII - algo de muito interessante. O sentido

profundos é, eu creio, muito importante. Quando um jornalista vem me pedir informações sobre meu trabalho, eu tento fornecer-lhe da maneira mais clara possível. Em todo caso, minha vida pessoal não apresenta nenhum interesse. Se alguém pensa que meu trabalho não pode ser compreendido sem referência a tal ou qual aspecto de minha vida, eu aceito considerar a questão. Sou pronto a responder se eu a vejo justificada. Na medida em que minha vida pessoal é sem interesse, não vale a pena fazer dela um segredo e pela mesma razão não vale a pena torná-la pública.

VI - Verdade, poder e si*

- *Por que você decidiu vir à Universidade de Vermont?*

- Para explicar com maior precisão, para algumas pessoas, a natureza do meu trabalho, conhecer os delas e estabelecer relações permanentes. Não sou um escritor, nem um filósofo, nem uma grande figura da vida intelectual: sou um professor. Existe um fenômeno social que me inquieta. Depois dos anos sessenta, alguns professores tendem a tornar-se homens públicos, com as mesmas obrigações. Não quero ser um profeta e dizer: “Sente-se, eu lhe peço, o que tenho a dizer é muito importante”. Vim para discutirmos nossos trabalhos comuns.

- *Se tem colado em você muito regularmente o rótulo de “filósofo”, mas também de “historiador”, de “estruturalista” e de “marxista”. Sua cátedra no Collège de France se intitula “história dos sistemas de pensamento”. O que isto significa?*

- Não penso que seja necessário saber exatamente o que eu sou. O mais interessante na vida e no trabalho é o que permite tornar-se algo de diferente do que se era ao início. Se você soubesse ao começar um livro o que se ia dizer no final, você crê que teria coragem de escrevê-lo? Isso que vale para a escrita e para uma relação amorosa, vale também para a vida. O jogo vale a pena na medida em que não se sabe como vai terminar. Meu campo é a história do pensamento. O homem é um ser pensante. A maneira como ele pensa está ligada com a sociedade, a política, a economia e a história e também está relacionada com categorias muito gerais, olhares universais e com estruturas formais. Mas o pensamento e as relações sociais são duas coisas bem diferentes. As categorias da lógica não estão aptas a dar conta adequadamente da maneira que as pessoas pensam realmente. Entre a história social e as análises formais do pensamento há um caminho, uma pista – bem estreita, talvez – que é o caminho do historiador do pensamento.

- *Na História da sexualidade você faz referência a quem “vira do avesso a lei, que antecipa, mesmo que pouco, a liberdade futura”. Você também vê assim o seu trabalho?*

- Não. Durante um período bem longo, as pessoas me pediam que lhes explicasse o que ia acontecer e que lhes desse um programa para o futuro. Sabemos muito bem que, mesmo quando inspirado pelas melhores intenções, esses programas se transformam em

* Verité, pouvoir et soi. (entretien avec R. Martain, Université du Vermont, 25 de octobre 1982). Traduzido a partir de FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, vol. IV, pp. 777-783, por Wanderson Flor do Nascimento.

uma ferramenta, em um instrumento de opressão. A Revolução Francesa serviu-se de Rousseau, um amante da liberdade, para elaborar um modelo de opressão social. O stalinismo e o leninismo aterrorizariam Marx. Meu papel – e este é um termo por demais pomposo – consiste em mostrar às pessoas que elas são muito mais livres do que pensam; que elas tomam por verdade, por evidência alguns temas que foram fabricados em um momento particular da história; e que essa pretensa evidência pode ser criticada e destruída. Mudar algo no espírito das pessoas: esse é o papel de um intelectual.

- *Em seus textos você parece fascinado por figuras que existem nas margens da sociedade: os loucos, os leprosos, os criminosos, os desviados, os hermafroditas, os assassinos, os pensadores obscuros. Por quê?*

- Tenho sido criticado, às vezes, por escolher os pensadores marginais em lugar de tomar exemplos do fundo da história tradicional. Eu darei uma resposta esnobe: é impossível considerar como obscuras personagens tais como Bopp ou Ricardo.

- *Mas e o seu interesse pelos que a sociedade rejeita?*

- Eu analiso figuras e processos obscuros por duas razões: os processos políticos e sociais que permitiram colocar em ordem as sociedades da Europa ocidental não são mais aparentes: foram esquecidos ou transformados em habituais. Estes processos fazem parte de nossa paisagem mais familiar; e não os vemos mais. Porém, em seu tempo, a maioria deles scandalizou as pessoas. Um dos meus objetivos é mostrar às pessoas que um bom número de coisas que fazem parte dessa paisagem familiar – que as pessoas consideram como universais – não são senão resultados de algumas mudanças históricas muito precisas. Todas as minhas análises vão contra a idéia de necessidades universais na existência humana. Mostram o caráter arbitrário das instituições e nos mostram qual é o espaço da liberdade que ainda dispomos e que mudanças podemos ainda efetuar.

- *Seus textos são portadores de correntes emocionais profundas, que são raramente encontradas em análises científicas: angústia em Vigiar e punir, desdém em As palavras e as coisas, a indignação e a tristeza na História da loucura.*

- Cada um dos meus livros representa uma parte de minha história. Por uma razão ou por outra, pude provar ou viver essas coisas. Para tomar um exemplo simples, eu trabalhei em um hospital psiquiátrico durante os anos cinquentas. Depois de haver estudado filosofia queria ver o que era a loucura: estive suficientemente louco para estudar a razão e era suficientemente sensato para estudar a loucura. No hospital, eu estava livre para mover-me entre os pacientes e os médicos, pois não tinha uma função

precisa. Era a época de esplendor da neurocirurgia, o começo da psicofarmacologia, o reino da instituição tradicional. A princípio, o aceitei essas coisas como necessárias, mas depois de três meses (eu tenho um espírito lento!), eu comecei a me interrogar: “em que essas coisas são necessárias?”. Ao cabo de três anos, havia abandonado o trabalho e fui para a Suécia com uma sensação de mal-estar pessoal; lá, comecei a escrever a história dessas práticas. A *História da Loucura* iria ser o primeiro volume. Gosto de escrever primeiros volumes, mas detesto escrever os segundos. Têm-se visto em meu livro um gesto psiquiátrico, mas era a descrição de um modelo histórico. Você conhece a diferença entre uma verdadeira ciência e uma pseudociência. A verdadeira ciência conhece e aceita sua própria história sem sentir-se atacada. Se alguém diz a um psiquiatra que sua instituição é nascida dos leprosários, ele tem um ataque de cólera.

- *Qual seria a gênese de Vigiar e Punir?*

- Devo admitir que não tive relação direta com os cárceres nem com presos, ainda que eu tenha trabalhado como psicólogo em uma prisão francesa. Quanto estive na Tunísia vi muita gente presa por motivos políticos e isso me influenciou.

- *A Era clássica é uma idade pivô em todos os seus escritos. Você tem nostalgia da claridade dessa época ou da “visibilidade” do Renascimento, era onde tudo estava unificado e exposto?*

- Toda essa beleza das épocas antigas é antes um efeito, mais que fonte da nostalgia. Sei muito bem que se trata de nossa própria invenção. Mas é bom manter esse tipo de nostalgia, da mesma forma que é bom ter uma boa relação com a infância, quando se têm crianças. É bom sentir nostalgia por algum período, contanto que seja uma maneira de ter uma relação reflexiva e positiva em relação ao presente. Mas se a nostalgia se transforma em uma razão de mostrar-se agressivo e incompreensivo em relação ao presente, deve ser banida.

- *O que você lê por prazer?*

- Os livros que me produzem maior emoção: Faulkner, Thomas Mann, Sob o vulcão, de Malcom Lowry.

- *Quem é que, intelectualmente, exerceu influência sobre seu pensamento?*

- Fiquei surpreso quando meus amigos de Berkeley escreveram, em seu livro, que eu fui influenciado por Heidegger*. Era verdade. É claro que ninguém na França havia sublinhado. Quando eu era estudante, nos anos cinquenta, li Husserl, Sartre, Merleau-

Ponty. Quando uma influência se faz sentir com muita força, ensaia-se abrir uma janela. Heidegger – é bastante paradoxal – não é um autor muito difícil de compreender para um francês. Quando cada palavra é um enigma, não se está em posição ruim para compreender Heidegger. Ser e tempo é um livro difícil, mas os escritos mais recentes são menos enigmáticos. Nietzsche foi uma revelação para mim. Tive a impressão de descobrir um autor bem diferente daqueles que me haviam ensinado. Eu o li com grande paixão e rompi com minha vida: deixei meu trabalho no hospital psiquiátrico e deixei a França; tinha a sensação de ter sido laçado. Por meio de Nietzsche, tinha me tornado estranho a todas essas coisas. Não estou, ainda, muito integrado na vida social e intelectual francesa. Quando posso, deixo a França. Se eu fosse mais jovem, teria emigrado para os Estados Unidos.

- Por quê?

- Vejo possibilidades aqui. Vocês não têm uma vida intelectual e cultural homogênea. Enquanto estrangeiro, não preciso estar integrado. Nenhuma pressão se exerce sobre mim. Existem aqui muitas grandes universidades, todas com interesses diferentes. Mas, é claro, a Universidade pode me despedir da maneira mais indigna.

- O que te faz dizer que a Universidade te despediria?

- Sou muito orgulhoso de que algumas pessoas pensem que eu represente um perigo para a saúde intelectual dos estudantes. Quando as pessoas começam a pensar em termos de saúde nas atividades intelectuais, me parece que algo não vai bem. Para estes, sou um homem perigoso porque sou um crítico marxista, um irracionalista, um niilista.

- Podemos deduzir da leitura de *As palavras e as coisas* que as iniciativas individuais de reformas são impossíveis porque as descobertas têm todo tipo de significações e implicações, que jamais seus criadores poderiam compreender. Em *Vigiar e punir*, por exemplo, você mostra que houve uma mudança repentina na cadeia de força ao encargo da polícia, do espetáculo do castigo à investidura de cargo pelos mecanismos disciplinares e a instituição. Mas você sublinha também o fato de que esta mudança que, na época, parecia reforma, não passava, no fundo, da normalização dos poderes punitivos da sociedade. Como é possível a mudança consciente?

- Como você pode me atribuir a idéia de que a mudança é impossível, porque eu sempre vinculei os fenômenos que analisei à ação política? Todo o empreendimento de *Vigiar e punir* é uma tentativa de responder esta pergunta e mostrar como um novo modo de pensar se instaurou. Somos todos seres que vivem e pensam. O que faço é reagir

contra fato de que exista uma ruptura entre a história social e a história das idéias. Os historiadores das sociedades são censurados a escreverem à maneira das pessoas que agem sem pensar, e os historiadores das idéias, à maneira das pessoas que pensam sem agir. Todo mundo age e pensa ao mesmo tempo. A maneira como as pessoas agem ou reagem está ligada a uma maneira de pensar, e esta maneira de pensar, naturalmente, está ligada à tradição. O fenômeno que procurei analisar, que é este bastante complexo pelo qual, em um período tempo muito curto, fez com que as pessoas reagissem de uma maneira muito diferente diante dos crimes e dos criminosos. Escrevi dois tipos de livros. Um, *As palavras e as coisas* tem por objeto exclusivamente o pensamento científico; o outro, *Vigiar e punir*, tem por objeto as instituições e os princípios sociais. A história da ciência conhece um desenvolvimento diferente do da sensibilidade. A fim de ser reconhecido como discurso científico, o pensamento deve responder a certos critérios. Em *Vigiar e punir*, os textos, os costumes e os indivíduos se enfrentam.

Se eu verdadeiramente tentei analisar as mudanças por meio de meus livros, não é a fim de encontrar as causas materiais, mas a fim de mostrar a interação de diferentes fatores e a maneira com pela qual os indivíduos reagem. Eu creio na liberdade dos indivíduos. A uma mesma situação, as pessoas reagem de maneiras diferentes.

- *Você conclui Vigiar e punir dizendo: “Eu interrompo este livro que deve servir de pano de fundo histórico a diversos estudos sobre o poder de normalização e à formação do saber na sociedade moderna”. Que ligação você vê entre a normalização e a idéia de homem como centro do saber?*

- Por meio de diferentes práticas – psicológica, médica, penitenciária, educativa – uma idéia, um modelo de humanidade tem tomado forma, e essa idéia de homem tem se tornado normativa, evidente e se passa por universal. É possível que o humanismo não seja universal, mas correlativa a uma situação particular. Isso que chamamos de humanismo os marxistas, liberais, nazistas e os católicos se utilizaram. Isto não significa que tenhamos de eliminar o que chamamos de “direitos do homem” ou “liberdade”, mas isso implica que não poderemos dizer que a liberdade ou direitos do homem devam ser circunscritos no interior de certas fronteiras. Por exemplo, se você perguntasse, há oitenta anos, se a virtude feminina faria parte do humanismo universal, todo mundo responderia sim. O que me assusta no humanismo é que ele apresenta certa forma de nossa ética como modelo universal não importando qual modelo de liberdade. Penso que nosso futuro comporta mais segredos, mais liberdades possíveis e mais invenções do que nos deixa

imaginar o humanismo, na representação dogmática que se tem dado aos diferentes componentes do espectro político; a esquerda, o centro e a direita.

- *É isto que você está sugerindo nas “Técnicas de si”?*

- Sim. Você disse, na ocasião, que tinha a sensação de que havia algo de imprevisível. É verdade. Eu tenho vezes a impressão de que me faço muito sistemático e muito rígido. O que tenho estudado são três problemas tradicionais: 1) Quais são as relações que temos com a verdade por meio do saber científico, quais são nossas relações com esses “jogos de verdade” que são tão importantes na civilização e nos quais somos, ao mesmo tempo, sujeito e objeto? 2) Quais são as relações que estabelecemos com os outros por meio dessas estranhas estratégias e relações de poder? Por fim, 3) Quais são as relações entre verdade, poder e si?

- Eu gostaria de terminar com uma pergunta: Que poderia ser mais clássico do que essas perguntas e mais sistemático do que passar da questão um à questão dois e à três para tornar à questão um? É precisamente aqui que estou.

VII - Além das fronteiras da filosofia*

– *Que lugar, que status têm os textos literários em sua investigação?*

– Na *História da Loucura* e em *As palavras e as coisas* simplesmente me referi a eles, os mencionei de passagem, como o andarilho que diz: “Bem... ao ver isto não podemos senão falar de *Le Neveu de Rameau*”. Mas não conferi a eles nenhum papel na organização de fato do processo. Para mim, a literatura era algo a ser observado e não analisado ou reduzido ou integrado ao campo da análise. Era um descanso, um pensamento a caminho, uma marca, uma bandeira.

– *Não desejava que estes textos expressassem ou refletissem os processos históricos?*

– Não... É preciso abordar à questão a partir de um outro nível. Ninguém analisou realmente como, da massa de idéias expressas, da totalidade do discurso real, a apenas alguns destes discursos (filosóficos, literários) são conferidas uma sacralização e uma função particular. Pareceria que tradicionalmente os discursos literários ou filosóficos poderiam funcionar como substitutos ou como um invólucro geral de todos os outros discursos. A literatura deveria representar o restante. Escreveu-se a história do que se dizia no séc. XVIII, passando por Fontenelle ou Voltaire, ou Diderot ou *La Nouvelle Heloïse*, etc. Estes discursos eram considerados como a expressão de algo que, definitivamente, não podia ser formulado em um nível mais cotidiano. A respeito disto, passei da proposição esperada (mencionando a literatura quando fosse oportuno, sem indicar suas relações com o restante) à francamente negativa, tratando de destacar como positivos todos os discursos literários ou paralelos que se produziam efetivamente, em uma certa etapa, excluindo à própria literatura. Em *Vigiar e Punir* me refiro somente à má literatura.

– *Como se pode distinguir entre a boa e a má literatura?*

– Essa é a pergunta com a qual devemos nos confrontar algum dia. Por um lado, teremos de perguntar o que, exatamente, representa esta atividade que consiste em

* “Foucault passe-frontières de la philosophie”. *Le Monde*, 6 sept. 1986. Entrevista conduzida por Roger-Pol Droit em 20 de Junho de 1975. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento.

difundir ficção, poesia, contos... em uma sociedade. Também devemos analisar um segundo fato: dentre todas as narrativas, por que algumas delas são sacralizadas, postas a funcionar como “literatura”? São imediatamente assimiladas por uma instituição, que originariamente era bastante diferente: a instituição universitária. Agora está começando a ser identificada com a instituição literária.

– Há uma curva muito visível em nossa cultura. No séc. XIX, a universidade era o âmbito no qual se constituía a chamada literatura clássica e era valorizada como a única base da literatura contemporânea e como crítica desta mesma literatura. A partir daqui, se produz uma curiosa ação recíproca no séc. XIX, entre a literatura e a universidade, entre o professor e o escritor. Então, pouco a pouco, as duas instituições que, apesar de suas discórdias estavam profundamente vinculadas, tenderam a fundir-se completamente. Sabemos perfeitamente bem que hoje a literatura de vanguarda é lida somente pelos professores universitários e seus alunos. Sabemos muito bem que hoje um professor com mais de trinta anos está rodeado de alunos que estão escrevendo teses sobre seu trabalho. Sabemos que os escritores vivem, principalmente, de ensinar e dar conferências. Devido a isso, chegamos pelo menos à verdade sobre algo: o fato de que a literatura funciona como tal através da interação, da seleção, da sacralização e da convalidação institucional, da qual a universidade é tanto promotora quanto receptora.

– *Existe alguma característica dentro do texto, ou é apenas uma questão de sacralização pela instituição universitária?*

– Não sei. Simplesmente queria dizer que para romper com muitos mitos, incluindo o do caráter expressivo da literatura, foi muito importante formular o grande princípio de que a literatura só se ocupa de si mesma. Quando se ocupa do autor, o faz simplesmente a partir de sua morte, silêncio ou distanciamento do escritor. Não interessa aqui tratar-se de Blanchot ou Barthes. O ponto central é a importância do princípio: a intransitividade da literatura. Este era, de fato, o primeiro passo pelo qual podíamos nos libertar da idéia de que a literatura era o receptáculo de qualquer tipo de tráfico, ou o ponto no qual todo o tráfico se deteria ou a expressão das totalidades. Mas parece-me que esta é só uma etapa, já que, mantendo a análise neste nível, não só se corre o risco de não descobrir a totalidade das sacralizações das quais a literatura tem sido objeto, mas também se corre o risco de sacralizá-la ainda mais. E isto é o que, de fato, tem acontecido até 1970. Veremos como vários temas originados em Blanchot ou Barthes foram usados como exaltações ultralíricas e ultra-racionalistas da literatura, como estruturas lingüísticas capazes de ser analisadas em si mesma e segundo seus próprios termos. As derivações políticas estavam

ausentes desta exaltação. Até se chegou a dizer que a literatura por si mesma estava tão emancipada de toda determinação que o ato mesmo de escrever era, por si, subversivo; que o escritor, apenas pelo fato de escrever, tinha o direito inalienável de subverter! O escritor era, portanto, um revolucionário, e quanto mais escritura era a escritura, tanto mais se afundava na intransitividade, mais alentava, por esse fato apenas, o movimento revolucionário! Como se sabe, infelizmente se diziam essas coisas... De fato, o enfoque de Blanchot e Barthes tendia à dessacralização da literatura, rompendo os laços que a colocavam na posição de expressão absoluta. Esta ruptura implicava que o seguinte movimento seria a dessacralização absoluta, tratando de determinar como, na massa global do que se dizia, era possível que essa região particular da linguagem se constituísse, em um momento dado e de uma maneira particular. Não se deve pretender que a literatura tome as decisões de uma cultura, mas, pelo contrário, se deve analisar por que uma cultura decidiu dar-lhe esta posição tão especial e paradoxal.

– *Por que paradoxal?*

– Nossa cultura confere à literatura um lugar que em certo sentido é extraordinariamente limitado: quantas pessoas lêem literatura? Que lugar tem realmente no desenvolvimento geral dos discursos? Porém, esta mesma cultura obriga a suas crianças, na medida que se aproximam da cultura, a passar por toda uma ideologia da literatura durante seus estudos. Há uma espécie de paradoxo nisso; o qual se relaciona com a declaração de que a literatura é subversiva. O fato de que alguém afirme que é assim, nesta ou naquela crítica literária, não tem importância, não tem consequências. Mas se ao mesmo tempo, toda a profissão docente, desde a escola primária até os chefes de departamentos universitários diz – explicitamente ou não – que para encontrar as grandes decisões da cultura, os pontos de flexão, se deve apelar para Diderot ou Sade, Hegel ou Rabelais, pois se as encontraria ali. Neste nível se dá um efeito de mútua colaboração. Os chamados grupos de vanguarda e a grande quantidade de professores universitários estão de acordo. Isto levou a um sério bloqueio político.

– *Como você tem escapado a este bloqueio?*

– Meu modo de abordar o problema foi evidenciado, primeiro, no meu livro sobre Raymond Roussel e depois no livro sobre Pierre Rivière. Em ambos se coloca a mesma questão: “qual é o limite além do qual um discurso (quer seja o do doente, do criminoso, etc.) começa a funcionar no campo conhecido como literatura? Para compreender o que é a literatura, você não quis estudar as estruturas literárias internas. Você preferiria apreender o movimento, o frágil processo pelo qual um discurso não literário,

subestimado, esquecido, tão logo como se produz, ingressa no campo literário. O que acontece? Que mecanismo se desencadeia? De que modo se modifica a intenção original deste discurso, pelo fato de que é reconhecido como literário?

– *Contudo, dedicou-se textos a trabalhos literários sobre os quais não se faz essa pergunta. Refiro-me em particular aos artigos publicados em Critique sobre Blanchot, Klossowski e Bataille. Se fossem reunidos em um único volume, ofereceriam uma imagem sobre este itinerário muito diferente do que estamos acostumados.*

– Sim, mas... seria bastante difícil falar sobre eles. Realmente Blanchot, Klossowski e Bataille - que foram finalmente os três autores que me interessaram particularmente nos anos sessenta - eram para mim muito mais que trabalhos literários dentro da literatura. Eram discursos fora da filosofia.

– *E o que isso significa?*

- Tomemos a Nietzsche, se você quer. Em relação ao discurso filosófico acadêmico, que constantemente o fez voltar para si mesmo, Nietzsche representa os limites exteriores. Certamente, em Nietzsche se pode encontrar toda uma linha de pensamento ocidental. Platão, Spinoza, os filósofos do séc. XVIII, Hegel... tudo passa através de Nietzsche. E, contudo, em relação à filosofia, tem toda a aspereza, a rusticidade do forasteiro, do camponês das montanhas, que lhe permite, dando de ombros, e sem parecer nada ridículo, dizer, com uma firmeza que não pode ser ignorada: “Ora vamos... tudo isso é lixo...” Liberar-se a si mesmo da filosofia implica necessariamente uma similar falta de consideração. Não se pode sair dela fincando-se dentro dela, refinando-a tanto quanto possível, dando voltas ao redor dela com o próprio discurso. Não. Consegue-se isso, opondo-se a ela, com uma espécie de espanto e alegria, uma espécie de incompreensível crise de riso que no final se torna entendimento, ou que em todo caso, destrói. Sim, destrói antes de levar ao entendimento. Somente na medida em que eu era, sobretudo, um acadêmico, um professor de filosofia, perturbava-me o que ficava do discurso filosófico tradicional no trabalho que eu realizei sobre a loucura. Há um certo hegelianismo que sobrevive ali. Não é necessariamente suficiente para escapar da filosofia tratar com fatos tão baixos como informes policiais, medidas para o confinamento, gritos de loucos. Para mim, Nietzsche, Blanchot, Klossowski eram meios para escapar da filosofia. Na violência de Bataille, na doçura agitada, insidiosa de Blanchot, nas espirais de Klossowski, havia algo que, enquanto se afastava da filosofia, colocava-a em jogo, emergia dela, para logo regressar... Algo da teoria da respiração de Klossowski está ligado, por não sei quantas fibras, a toda a filosofia ocidental. E por toda a apresentação, formulação, o modo que

funciona em *Le Baphometh*, emerge completamente dela. Estas entradas e saídas através da parede mesma da filosofia, ironicamente, fizeram permeáveis as fronteiras entre o filosófico e o não filosófico.

VIII - Filósofo Mascarado *

- *Permita-me, em primeiro lugar, perguntar-lhe porque escolhe o anonimato.*

- Imagino que você conheça a história daqueles psicólogos que apresentaram breve filme numa localidade no coração da África profunda. Pedem aos espectadores que narrem a história da forma como a entenderam. Pois bem, de um drama com três personagens, só uma coisa os havia interessado: a passagem das sombras e das luzes através das árvores. Entre nós, os personagens ditam lei à percepção. Os olhos voltam-se preferivelmente para as figuras que vão e vêm, aparecem e desaparecem. Por que lhe sugeri de usar o anonimato? Por saudades do tempo em que eu era absolutamente desconhecido e, portanto, aquilo que dizia tinha alguma possibilidade de ser entendido. O contato imediato com o eventual leitor não sofria interferências. Os efeitos do livro refletiam-se em lugares imprevistos e desenhavam formas a que nunca havia pensado. O nome constitui uma facilitação. Gostaria de propor um jogo: o do "ano sem nome". Por um ano publicar-se-iam apenas livros sem o nome do autor. Os críticos deveriam haver-se com uma produção completamente anônima. Mas penso que, talvez, não teriam nada a dizer: todos os autores esperariam o ano sucessivo para publicarem os seus livros...

- *Você acredita que, hoje, os intelectuais falam demais? Que nos atrapalham com os seus discursos diante de qualquer mínimo pretexto e, muitas vezes, até mesmo sem pretexto algum?*

- A morte dos intelectuais parece-me um estranho conceito. Intelectuais, nunca os encontrei. Encontrei pessoas que escrevem romances e pessoas que curam os doentes. Pessoas que estudam economia e pessoas que compõem música eletrônica. Encontrei pessoas que ensinam, pessoas que pintam e pessoas de quem não entendi se faziam alguma coisa. Mas nunca encontrei intelectuais. Pelo contrário, encontrei muitas pessoas que falam do intelectual. E, por escutá-los tanto, construí para mim uma idéia de que tipo de animal se trata. Não é difícil, é o culpado. Culpado um pouco de tudo: de falar, de silenciar, de não fazer nada, de meter-se em tudo... Em suma, o intelectual é a matéria-prima a julgar, a condenar, a excluir... Não penso que os intelectuais falem demais, porque para mim não existem. Mas penso que o discurso sobre os intelectuais esteja passando do limite e seja pouco encorajante. Tenho uma feia mania. Quando as pessoas falam tanto por falar, quando fazem discursos que ficam no ar, procuro imaginar onde levariam as suas palavras se fossem transcritas na realidade. Quando "criticam" alguém,

quando "denunciam" as suas idéias, quando "condenam" o que escreve, imagino-os numa situação ideal em que têm pleno poder sobre ele. Reproduzo as suas palavras no primeiro significado: "demolir", "abater", "reduzir ao silêncio", "sepultar". E vejo abrir-se a radiante cidade em que o intelectual certamente seria prisioneiro e enforcado, com maior razão se fosse um teórico. É verdade, não vivemos em uma região em que os intelectuais são mandados ao diabo; mas, na realidade, diga-me, por acaso ouviu falar de um certo Toni Negri? Por acaso não está na prisão exatamente enquanto intelectual?

- Mas, então, o que o levou a entrincheirar-se atrás do anonimato? Um certo uso publicitário que, hoje, certos filósofos fazem ou permitem fazer do seu nome?

- Isto não me perturba minimamente. Nos corredores do meu liceu vi grandes homens de gesso. E agora, nas primeiras páginas dos jornais, em baixo, vejo a foto do pensador. Não sei se a estética melhorou. A racionalidade econômica seguramente, sim... No fundo, impressiona-me profundamente uma carta escrita por Kant, quando já era muito velho: contra a idade, a visão que se reduz e as idéias que se confundiam, apressava-se, assim narra, em terminar um livro para a feira do livro de Lípsia. Conto este episódio para demonstrar que não tem nenhuma importância. Publicidade ou não, feira ou não, o livro é coisa totalmente diferente. Nunca conseguirão levar-me a crer que um livro seja ruim porque se viu o seu autor à televisão. Mas nem sequer que seja bom só por este motivo. Se escolhi o anonimato, não é para criticar isso ou aquilo, o que nunca faço. É um jeito de dirigir-me mais diretamente ao eventual leitor, o único personagem que me interessa: "já que não sabes quem sou, não sentirás a tentação de buscar os motivos pelos quais digo o que lês; deixa-te andar, diz simplesmente: é verdadeiro, é falso, gosto, não gosto. Isto basta".

- Mas o público não espera que a crítica forneça juízos precisos sobre o valor de uma obra?

- Não sei se o público espera que o crítico julgue as obras ou os autores. Mas creio que os juízes já estavam aí antes que o público pudesse dizer o que queria. Parece que Courbet tinha um amigo que se acordava à noite urlando: "julgar, quero julgar". É incrível quanto as pessoas gostam de julgar. Julga-se em todo lugar, continuamente. Provavelmente, para a humanidade, é uma das coisas mais simples a fazer. Mas você sabe que o último homem, quando a última radiação houver reduzido o último adversário a cinzas, tomará uma mesa mal ajeitada, se sentará e começará o processo contra o responsável. Não posso deixar de pensar em uma crítica que não procure criticar, mas fazer existir uma obra, uma frase, uma idéia; acenderia fogos, olharia a grama crescer,

escutaria o vento e imediatamente tomaria a espuma do mar para a dispersar. Reproduziria, ao invés de juízos, sinais de vida; invocá-los-ia, arrancá-los-ia do seu sono. Quem sabe os inventaria? Tanto melhor, tanto melhor. A crítica sentenciosa faz-me adormentar; gostaria de uma crítica feita com centelhas de imaginação. Não seria soberana, nem vestida de vermelho. Traria consigo os raios de possíveis tempestades.

- Há, porém, tantas coisas a conhecer, tantos trabalhos interessantes, que a mídia deveria falar todo o tempo de filosofia?

- Certamente, entre a "crítica" e aqueles que escrevem livros existe um mal-estar de longa data. Uns não se sentem entendidos e outros acreditam que se queira fazer pressão sobre eles. Mas o jogo é este. Parece-me que hoje a situação seja bastante particular. Temos instituições pobres, enquanto nos encontramos em situação de super-abundância. Todos deram-se conta da exaltação que freqüentemente acompanha a publicação (ou a reedição) de obras, que, aliás, às vezes são interessantes. Trata-se, sempre, de nada menos que a "subversão de todos os códigos", do "antagonista da cultura contemporânea", da "discussão radical de todo o nosso modo de pensar". O seu autor deve ser um marginal incompreendido. Em compensação, não há dúvida de que os outros devam ser remetidos à obscuridade da qual nunca deveriam ter saído; não eram senão a espuma de "uma moda irrelevante", um simples produto institucional, etc. Diz-se que se trata de um fenômeno parisiense e superficial. Contudo, eu percebo aí os efeitos de uma inquietação profunda. O sentimento do "nenhum lugar vazio", "ou ele ou eu", "um por vez". Está-se em fila indiana, por causa da extrema exigüidade de lugares em que se pode escutar e fazer-se ouvir. Resulta daí uma espécie de angústia que irrompe em mil sintomas, mais ou menos curiosos. A partir disso, naqueles que escrevem, o sentimento da sua impotência diante da mídia, que é acusada de dominar o mundo dos livros e de dar existência ou de fazer desaparecer aqueles que agradam ou desagradam. A partir disso, nos críticos, o sentimento de conseguir fazer-se ouvir, a não ser que se levante o tom e se tire da cartola um coelho por semana. A partir disso, a pseudo-politização que mascara, sob a alegação da necessidade de mover uma "batalha ideológica" ou de acabar com os "pensamentos perigosos", a ânsia profunda de não ser lidos nem ouvidos. A partir disso, também a fobia fantástica do poder: cada pessoa que escreve exerce um poder inquietante a que se precisa pôr, se não um fim, pelo menos limites. A partir disso também a afirmação um pouco encantadora segundo a qual, atualmente, tudo é vazio, desolado, sem interesse e importância: afirmação que, evidentemente, provém daqueles que, não fazendo nada, pensam que os outros são supérfluos.

- *Mas não acredita que a nossa época é realmente sem espíritos à altura dos seus problemas e de grandes escritores?*

- Não, não acredito no refrão da decadência, da ausência de escritores, da esterilidade do pensamento, do horizonte negro e tétrico. Creio, pelo contrário, que há uma abundância excessiva. E que não sofremos por causa do vazio, mas porque os meios para pensar em tudo o que acontece sejam demasiado poucos. Há muitíssimas coisas a conhecer: fundamentais, terríveis, maravilhosas ou estranhas, ao mesmo tempo minúsculas e capitais. Além disso, há uma curiosidade imensa, uma necessidade, um desejo de conhecer. Sempre lamentamos que a mídia embote a cabeça das pessoas. Nesta idéia há alguma misantropia. Acredito, pelo contrário, que as pessoas reagem: quanto mais se procura convencê-las, mais se interrogam. O espírito não é uma cera mole. É uma substância reativa. E o desejo de saber mais, melhor e diversamente, cresce à medida que se procura encher as cabeças. Se isso for verdade e se acrescentarmos a isso que, na universidade e em outros lugares, se estão formando grandes quantidades de pessoas que podem servir de intermediários entre a massa de coisas e a avidez de saber, pode-se bem rapidamente deduzir que a desocupação dos estudantes é a coisa mais absurda que há. O problema consiste em multiplicar os canais, as passarelas, os meios de informação, as redes televisivas e as radiofônicas, os jornais. A curiosidade foi um vício estigmatizado sucessivamente pelo Cristianismo, pela filosofia e até por uma certa concepção da ciência. Curiosidade, futilidade. Mesmo assim, a palavra me agrada. Sugere-me algo bem diferente: evoca a "cuidado", a atenção que se presta ao que existe ou poderia existir; um sentido agudo do real, que, porém, nunca se imobiliza diante disso; uma prontidão em julgar estranho e singular aquilo que nos circunda; uma certa obstinação em desfazer-se do que é familiar e em olhar as mesmas coisas de forma diferente; um ardor em colher o que acontece e aquilo que passa; uma desenvoltura com relação às hierarquias tradicionais entre o que é importante e o que é essencial. Sonho com uma nova idade da curiosidade. Os meios técnicos existem; o desejo existe; as coisas a conhecer são infinitas; as pessoas que podem empenhar-se nesta tarefa existem. De que então sofremos? De escassez: canais estreitos, exíguos, quase monopolistas, insuficientes. Não se trata de adotar atitude protecionista para impedir que uma "má" informação invada e sufoque a "boa". Importa, pelo contrário, multiplicar os trajetos e as possibilidades de ir e vir. Nenhum colbertismo neste campo. O que não significa, como frequentemente se teme, uniformização e nivelamento por baixo. Significa, sim, diferenciação e simultaneidade de redes diferentes.

- *Imagino que, neste plano, a mídia e as universidades poderiam ter funções complementares, ao invés de continuarem a opor-se.*

- Você lembra a admirável frase de Sylvain Lévy: o ensino comporta um ouvinte; basta haver dois que se torna vulgarização. Também os livros, a universidade, as revistas cultas são mídia. Dever-se-ia evitar de chamar mídia os canais de informação aos quais não se pode ou não se quer ter acesso. Importa entender como fazer que as diferenças ajam; saber se devemos instaurar uma zona reservada, um "parque cultural" para as frágeis espécies dos cultos, ameaçados pelas grandes aves de rapina da informação, enquanto todo o resto do espaço seria um vasto mercado de bugigangas. Não me parece que semelhante repartição corresponda à realidade. Pior: não me parece de fato desejável. Para fazer que as diferenças úteis ajam não deve haver repartição alguma.

- *Procuremos fazer uma proposta concreta. Se tudo vai mal, onde se pode começar?*

- Não, não vai tudo mal. Em todo caso, creio que não se deve confundir a crítica construtiva contra as coisas com as jeremiadas repetitivas contra as pessoas. Com relação a propostas concretas, elas aparecem como "gadgets", se antes não forem precisados alguns princípios gerais. Este, em primeiro lugar: o direito ao saber não deve ser reservado nem a uma idade da vida, nem a certas categorias de indivíduos; se deve poder exercitá-lo ininterruptamente e de formas múltiplas.

- *Mas esta vontade de saber não é ambígua? Afinal, o que as pessoas farão com todo este saber que está adquirindo? A que pode servir?*

- Uma das funções principais do ensino consistia nisto: a formação do indivíduo caminhava no mesmo passo da determinação do seu lugar na sociedade. Hoje precisaríamos conceber o ensino de modo tal que permitisse ao indivíduo de se modificar a seu prazer; e isso é possível apenas sob a condição de que o ensino seja uma possibilidade oferecida "permanentemente".

- *Em suma, você é a favor de uma sociedade culta?*

- Digo que a vinculação com a cultura deve ser contínua e a mais polimorfa possível. Não deveria haver, por um lado, uma formação que se sofre e, por outro, uma informação a que se é submetido.

- *O que acontecerá, em uma sociedade culta, com a filosofia eterna?... Ainda temos necessidade dela, das suas interrogações sem resposta e dos seus silêncios diante do incognoscível?*

- O que é a filosofia senão um modo de refletir, não tanto sobre aquilo que é verdadeiro e aquilo que é falso, mas sobre a nossa relação com a verdade? Às vezes a gente se lamenta por não existir na França uma filosofia dominante. Muito melhor. Não há nenhuma filosofia soberana, é verdade, mas há uma filosofia ou, melhor, há filosofia em atividade. A filosofia é o movimento pelo qual nos libertamos – com esforços, hesitações, sonhos e ilusões – daquilo que passa por verdadeiro, a fim de buscar outras regras do jogo. A filosofia é o deslocamento e a transformação das molduras de pensamento, a modificação dos valores estabelecidos, e todo o trabalho que se faz para pensar diferentemente, para fazer diversamente, para tornar-se outro do que se é. Sob este ponto de vista, os últimos trinta anos foram período de intensa atividade filosófica. A interferência entre a análise, a pesquisa, a crítica "cultura" ou "teórica" e as mudanças no comportamento, a conduta real das pessoas, a sua maneira de ser, a sua relação consigo mesmas e com os outros, foi constante e considerável. Há pouco dizia que a filosofia é um modo de refletir sobre a nossa relação com a verdade. É preciso acrescentar: é um modo de perguntar-se: se esta é a relação que temos com a verdade, como devemos comportar-nos? Creio que tenha sido feito e que se esteja continuando a fazer um trabalho considerável e múltiplo, que modifica, contemporaneamente, o nosso vínculo com a verdade e a nossa maneira de nos comportarmos. E isso em ligação complexa entre uma série de pesquisas e um conjunto de movimentos sociais. É a própria vida da filosofia. É compreensível que alguns lastimem o vazio atual e busquem, na ordem das idéias, um pouco de monarquia. Mas aqueles que, pelo menos uma vez na própria vida, provaram um tom novo, uma nova maneira de olhar, um outro modo de fazer, aqueles, creio, nunca sentirão a necessidade de se lamentar porque o mundo é um erro, a história está farta de inexistências; é tempo para que os outros fiquem calados, permitindo assim que não se ouça mais o som da reprovação por parte deles...

IX - Da amizade como modo de vida*

–*Você tem cinqüenta anos. É um leitor deste jornal que existe há dois anos. O conjunto destes discursos te parece algo de positivo?*

–Que o jornal exista, é algo de positivo e importante. Ao seu jornal, o que eu pediria era que, lendo, eu não tivesse que colocar a questão da minha idade. Ora, a leitura me força a colocá-la. E eu não fiquei muito contente com a maneira que fui levado a fazê-lo. Muito simplesmente, eu não teria lugar ali.

–*Quem sabe o problema seja da faixa etária dos que colaboram e dos que lêem: uma maioria entre 25 e 35 anos.*

–É claro. Quanto mais escrito por pessoas jovens, mais concerne às pessoas jovens. Mas o problema não é ceder lugar a uma faixa etária de um lado a outro, mas saber o que se pode fazer em relação à quase identificação da homossexualidade com o amor entre jovens. Outra coisa da qual é preciso desconfiar é a tendência de levar a questão da homossexualidade para o problema "Quem sou eu? Qual o segredo do meu desejo?" Quem sabe, seria melhor perguntar: "Quais relações podem ser estabelecidas, inventadas, multiplicadas, moduladas através da homossexualidade?" O problema não é descobrir em si a verdade sobre seu sexo, mas, para além disso, usar de sua sexualidade para chegar a uma multiplicidade de relações. E isso, sem dúvida é a razão pela qual a homossexualidade não é uma forma de desejo, mas algo de desejável. Temos que nos esforçar em nos tornar homossexuais e não nos obstinarmos em reconhecer que o somos. Isso para onde caminha os desenvolvimentos do problema da homossexualidade é o problema da amizade.

–*Você pensou isso aos 20 anos ou descobriu no decorrer dos anos?*

–Tão longe quanto me recordo, desejar rapazes é desejar relações com rapazes. E isso foi sempre, para mim, algo importante. Não forçosamente sob a forma do casal, mas como uma questão de existência: Como é possível para homens estarem juntos? Viver juntos, compartilhar seus tempos, suas refeições, seus quartos, seus lazers, suas aflições,

* *De l'amitié comme mode de vie.* Entrevista de Michel Foucault a R. de Ceccaty, J. Danet e J. le Bitoux, publicada no jornal Gai Pied, nº 25, abril de 1981, pp. 38-39. Tradução de wanderson flor do nascimento.

seu saber, suas confidências? O que é isso de estar entre homens "nus", fora das relações institucionais, de família, de profissão, de companheirismo obrigatório? É um desejo, uma inquietação, um desejo-inquietação que existe em muitas pessoas.

–Pode-se dizer que a relação com o desejo, com o prazer e a relação que alguém pode ter, seja dependente de sua idade?

–Sim, muito profundamente. Entre um homem e uma mulher mais jovem, a instituição facilita as diferenças de idade, as aceita e as faz funcionar. Dois homens de idades notavelmente diferentes, que código têm para se comunicar? Estão um em frente ao outro sem armas, sem palavras convencionais, sem nada que os tranqüilize sobre o sentido do movimento que os leva um para o outro. Terão que inventar de A a Z uma relação ainda sem forma que é a amizade: isto é, a soma de todas as coisas por meio das quais um e outro podem se dar prazer. É uma das concessões que se fazem aos outros de apenas apresentar a homossexualidade sob a forma de um prazer imediato, de dois jovens que se encontram na rua, se seduzam por um olhar, que põem a mão na bunda um do outro, e se lançando ao ar por um quarto de hora. Esta é uma imagem comum da homossexualidade que perde toda a sua virtualidade inquietante por duas razões: ela responde a um cânone tranqüilizador da beleza e anula o que pode vir a inquietar no afeto, carinho, amizade, fidelidade, coleguismo, companheirismo, aos quais uma sociedade um pouco destrutiva não pode ceder espaço sem temer que se formem alianças, que se tracem linhas de força imprevistas. Penso que é isto o que torna "perturbadora" a homossexualidade: o modo de vida homossexual muito mais que o ato sexual mesmo. Imaginar um ato sexual que não esteja conforme a lei ou a natureza, não é isso que inquieta as pessoas. Mas que indivíduos comecem a se amar, e aí está o problema. A instituição é sacudida, intensidades afetivas a atravessam, ao mesmo tempo, a dominam e perturbam. Olhe o exército: ali o amor entre homens é, incessantemente convocado e honrado. Os códigos institucionais não podem validar estas relações das intensidades múltiplas, das cores variáveis, dos movimentos imperceptíveis, das formas que se modificam. Estas relações instauram um curto-circuito e introduzem o amor onde deveria haver a lei, a regra ou o hábito.

–Você diz a todo momento: "mais que chorar por prazeres esfacelados, me interessa o que podemos fazer de nós mesmos". Poderia explicar melhor?

–O ascetismo como renúncia ao prazer tem má reputação. Porém a ascese é outra coisa. É o trabalho que se faz sobre si mesmo para transformar-se ou para fazer aparecer esse si que, felizmente, não se alcança jamais. Não seria este o nosso problema hoje? Nós

colocamos o ascetismo em férias. Temos que avançar sobre uma ascese homossexual que nos faria trabalhar sobre nós mesmos e inventar – não digo descobrir – uma maneira de ser, ainda improvável.

–Isso quer dizer que um jovem homossexual deveria ser muito prudente em relação à imagem homossexual e trabalhar sobre outra coisa?

–Isso em que devemos trabalhar, me parece, não é tanto em liberar nossos desejos, mas em tornar a nós mesmos infinitamente mais suscetíveis a prazeres. É preciso, e é preciso fazer escapar às duas fórmulas completamente feitas sobre o puro encontro sexual e sobre a fusão amorosa das identidades.

–Pode-se ver premissas de construções relacionais fortes nos EUA, sobretudo, nas cidades onde o problema da miséria sexual parece resolvido?

–O que me parece certo é que nos EUA, mesmo se o fundo da miséria sexual ainda exista, o interesse pela amizade está se tornando muito importante. Não se entra simplesmente na relação para poder chegar à consumação sexual, o que se faz muito facilmente; mas aquilo para o que as pessoas são polarizadas é a amizade. Como chegar, por meio das práticas sexuais, a um sistema relacional? É possível criar um modo de vida homossexual? Esta noção de modo de vida me parece importante. Não seria preciso introduzir uma diversificação outra que não aquela devida às classes sociais, diferenças de profissão, de níveis culturais, uma diversificação que seria também uma forma de relação e que seria "o modo de vida"? Um modo de vida pode ser partilhado por indivíduos de idade, estatuto e atividade sociais diferentes. Pode dar lugar a relações intensas que não se parecem com nenhuma daquelas que são institucionalizadas e me parece que um modo de vida pode dar lugar a uma cultura e a uma ética. Ser gay é, creio, não se identificar aos traços psicológicos e às máscaras visíveis do homossexual, mas buscar definir e desenvolver um modo de vida.

–Não é uma mitologia dizer: "Aí estão, talvez, as premissas de uma socialização entre os seres, que é inter-classes, inter-idades, inter-nacionais?"

–Sim, um grande mito como dizer: não haverá mais diferenças entre a homossexualidade e a heterossexualidade. Por outro lado, penso que é uma das razões pelas quais a homossexualidade se torna um problema atualmente. Acontece que a afirmação de que ser homossexual é ser um homem e que este se ama, esta busca de um modo de vida vai ao encontro desta ideologia dos movimentos de liberação sexual dos anos sessenta. Nesse sentido os "clones" bigodudos têm uma significação. É um modo de

responder: "Não receiem nada, quanto mais se seja liberado, menos se amará as mulheres, menos se fundirá nesta polisssexualidade onde não há mais diferença entre uns e outros." E não se trata, de modo algum, da idéia de uma grande fusão comunitária. A homossexualidade é uma ocasião histórica de reabrir virtualidades relacionais e afetivas, não tanto pelas qualidades intrínsecas do homossexual, mas pela posição de "enviesado", em qualquer forma, as linhas diagonais que se podem traçar no tecido social, as quais permitem fazer aparecer essas virtualidades.

–*As mulheres poderiam objetar: "O que é que os homens ganham entre eles e ganham em relação às relações possíveis entre um homem e uma mulher ou entre duas mulheres?"* Há um livro que apareceu nos EUA sobre a amizade entre as mulheres (Faderman, L. *Surpassing the Love of Men*. New York: William Marrow, 1980). É muito bem documentado a partir de testemunhos de relações de afeição e paixão entre mulheres. No prefácio, a autora diz que ela havia partido da idéia de detectar as relações homossexuais e se deu por conta de que essas relações não somente não estavam sempre presentes, mas que não era interessante saber se se poderia chamar a isso de homossexualidade ou não. E que, deixando a relação desdobrar-se tal como ela aparece nas palavras e nos gestos, apareceriam outras coisas bastante essenciais: amores, afetos densos, maravilhosos, ensolarados ou mesmo, muito tristes, muito negros. Este livro mostra também em que ponto o corpo da mulher desempenhou um grande papel e os contatos entre os corpos femininos: uma mulher penteia outra mulher, ela se deixa maquiar e vestir. As mulheres teriam direito ao corpo de outras mulheres, segurar pela cintura, abraçar-se. O corpo do homem estava proibido ao homem de maneira mais drástica. Se é verdade que a vida entre mulheres era tolerada, é somente em certos períodos e a partir do séc. XIX que a vida entre homens foi, não somente tolerada, mas rigorosamente obrigatória: simplesmente durante as guerras. Igualmente nos campos de prisioneiros. Havia soldados, jovens oficiais que passaram meses, anos juntos. Durante a guerra de 14, os homens viviam completamente juntos, uns sobre aos outros, e, para eles isso não era nada, na medida em que a morte estava ali; e de onde finalmente a devoção de um ao outro, o serviço feito era sancionado por um jogo de vida e morte. Fora algumas frases sobre o coleguismo, sobre a fraternidade da alma, de alguns testemunhos muito parciais, o que se sabe sobre furacões afetivos, sobre essas tempestades do coração que puderam haver ali nesses momentos? E alguém pode perguntar o faz que nessas guerras absurdas, grotescas, nesses massacres infernais, que as pessoas, apesar de tudo, tenham se sustentado? Sem dúvida, um tecido afetivo. Não quero dizer que era porque eles estavam

amando uns aos outros que continuavam combatendo. Mas a honra, a coragem, a dignidade, o sacrifício, sair da trincheira com o companheiro, diante do companheiro, isso implicava uma trama afetiva muito intensa. Isto não quer dizer: "Ah, está aí a homossexualidade!" Detesto este tipo de raciocínio. Mas sem dúvida se tem aí uma das condições, não a única, que permitiu suportar essa vida infernal em que as pessoas, durante semanas, rolassem no barro, entre os cadáveres, a merda, se arrebatassem de fome; e estivessem bêbadas na manhã do ataque. Eu queria dizer, enfim, que qualquer coisa refletida e voluntária, como uma publicação, deveria tornar possível uma cultura homossexual, isto é, possibilitar os instrumentos para relações polimorfas, variáveis, individualmente moduladas. Mas a idéia de um programa e de proposições é perigosa. Desde que um programa se apresenta, ele faz lei, é uma proibição de inventar. Deveria haver uma inventividade própria de uma situação como a nossa e que estas vontades disso que os americanos chamam de *coming out*, isto é, de se manifestar. O programa deve ser vazio. É preciso cavar para mostrar como as coisas foram historicamente contingentes, por tal ou qual razão inteligíveis, mas não necessárias. É preciso fazer aparecer o inteligível sob o fundo da vacuidade e negar uma necessidade; e pensar o que existe está longe de preencher todos os espaços possíveis. Fazer um verdadeiro desafio inevitável da questão: o que se pode jogar e como inventar um jogo?

—Obrigado, Michel Foucault.

X - Uma estética da existência*

- *Sete anos se passaram após A vontade de Saber. Sei que seus últimos livros têm trazido muitos problemas e que você tem encontrado dificuldades. Eu gostaria que você me falasse dessas dificuldades e sobre essa viagem ao mundo greco-romano, que, ainda que não fosse ignorado por você, não era também muito conhecido.*

- As dificuldades derivaram do projeto mesmo, este que, justamente, queria evitá-las. Ao programar meu trabalho para vários volumes, de acordo com um plano preestabelecido, eu havia dito a mim mesmo que havia chegado o momento de escrever sem dificuldade e, simplesmente desenvolver o que eu tinha em minha mente, confirmando-o com o trabalho de investigação empírica. Quase morro de aborrecimento ao escrever esses livros: eles se pareciam muito com os precedentes. Por certo, escrever um livro é sempre correr um risco qualquer. Por exemplo, de não ter sucesso em escrevê-lo. Quando se sabe de antemão onde se vai terminar ou se vai chegar, há uma dimensão da experiência que falta, aquela que consiste precisamente em escrever um livro arriscado de não chegar à parte final. Tive, deste modo, de mudar o projeto geral: no lugar de estudar a sexualidade nos limites do saber e do poder, ensaiei uma pesquisa mais alta: como era constituído, para o sujeito mesmo, a experiência de sua sexualidade como desejo. Para clarear esta problemática, fui levado a considerar textos gregos e latinos muito antigos, o que demandou de mim muita preparação, muito esforço, fato que me causou, até o fim, incertezas e hesitações.

- *Há sempre uma certa "intencionalidade" nos seus trabalhos que, freqüentemente, escapa aos leitores. A História da Loucura tinha ao fundo a história da constituição desse saber ao qual se chama psicologia; As Palavras e as Coisas era a arqueologia das ciências humanas; Vigiar e Punir coloca em jogo as disciplinas do corpo e da alma. Parece que o que está no centro de seus últimos livros é o que você chama de os "jogos de verdade".*

- Eu não creio que exista uma grande diferença entre estes livros e os precedentes. Deseja-se muito, quando se escreve livros como estes, modificar tudo o que se pensa e se

* FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, Vol. IV, pp. 730-735. Tradução: Wanderson F. Nascimento

encontrar novamente, ao final, diferente do que era ao começo. Então se percebe que se tem mudado relativamente pouco. Talvez se tenha mudado de perspectiva, se tenha girado em torno do problema, que é sempre o mesmo, digamos, as relações entre o sujeito, a verdade e a constituição da experiência. Tenho tratado de analisar como áreas tais quais as da loucura, da sexualidade e da delinquência podem entrar em um certo jogo da verdade e como, por outro lado, o sujeito mesmo é afetado por meio dessa inserção da prática humana, do comportamento no jogo da verdade. Este era o problema da história da loucura, da sexualidade.

- *Isto não é, no fundo, uma nova genealogia da moral?*

- Sem a solenidade do título e sem a grandeza que Nietzsche lhe impôs, eu diria que sim.

- *Em um texto publicado em O Debate de novembro de 1983, você fala, em respeito da Antigüidade, de morais voltadas para a ética e de morais voltadas para o código. É esta mesma distinção entre a moral greco-romana e a que vai nascer com o cristianismo?*

- Com o cristianismo, veio a se instaurar lentamente, progressivamente uma mudança em relação às morais antigas, que eram, essencialmente, uma prática, um estilo de liberdade. Naturalmente, havia também certas normas de comportamento que regulavam a conduta de cada um. Porém, a vontade de ser um sujeito moral e a procura de uma ética da existência era principalmente, na Antigüidade, um esforço para afirmar a própria liberdade e dar a sua própria vida uma certa forma na qual podia se reconhecer e ser reconhecido por outros e onde a posteridade mesma poderia encontrar como exemplo. Esta elaboração da própria vida como uma obra de arte pessoal, ainda que obedecendo certos cânones coletivos, estava ao centro, me parece, da experiência moral, da vontade moral na Antigüidade, enquanto que, no cristianismo, com a religião do texto, a idéia de uma vontade de Deus, o princípio de uma obediência, a moral assume muito mais a forma de um código de regras (somente certas práticas ascéticas estavam mais ligadas ao exercício de uma liberdade pessoal). Da Antigüidade ao cristianismo, passou-se de uma moral que era essencialmente uma busca de uma ética pessoal a uma moral como obediência a um sistema de regras. E se eu sei me interessar pela Antigüidade, é que, por toda uma série de razões a idéia de uma moral como obediência a um código de regras está em processo, presentemente, de desaparecimento; já desapareceu. E à essa ausência de moral, responde, deve responder, uma busca de uma estética da existência.

- *Todo o saber acumulado nos últimos anos sobre o corpo, a sexualidade, as disciplinas, tem melhorado nossos relacionamentos com os outros, nosso ser no mundo?*

- Não posso parar de pensar que toda uma série de coisas postas em discussão, mesmo independentemente de coisas políticas, acerca de certas formas de existência, regras de comportamento, etc., tem sido profundamente benéfica: relações entre os corpos, entre homem e mulher, com a sexualidade.

- *Então esses saberes têm nos ajudado a viver melhor?*

- Não existe simplesmente uma mudança nas preocupações, mas nos discursos filosófico, teórico e crítico: com efeito, na maior parte das análises feitas, não se sugere às pessoas o que elas devem ser, o que elas devem fazer, o que elas devem crer e pensar. Faz-se aparecer, como até o presente, os mecanismos sociais que tem podido jogar como as formas de repressão e constrangimento tem atuado; e então, a partir disto, penso que se pode passar às pessoas a possibilidade de se determinar, de fazer, sabendo tudo isso, a escolha de sua existência.

- *Há cinco anos, se começou a ler, em seu seminário do Colégio de França, Hayek e von Mises. Disse-se então: através de uma reflexão sobre o liberalismo, Foucault vai nos dar um livro sobre a política. O liberalismo parece também como um desvio para recuperar o indivíduo, além dos mecanismos do poder. É conhecida sua oposição ao sujeito fenomenológico. Nesta época, começou-se a falar de um sujeito de práticas, e a releitura foi feita em torno desta ótica. Não é mistério para ninguém o que vem sendo dito a algum tempo: não há sujeito na obra de Foucault. Os sujeitos são sempre sujeitados, são pontos de aplicação de técnicas, de disciplinas normativas, mas não são nunca sujeitos soberanos.*

- É necessário fazer uma distinção. Em primeiro lugar, creio, efetivamente, que não há um sujeito soberano, fundador, uma forma universal de sujeito que se encontrar em qualquer lugar. Eu sou muito cético e muito hostil para com esta concepção de sujeito. Penso, ao contrário, que o sujeito se constitui por meio das práticas de assujeitamento, ou de uma maneira mais autônoma, através das práticas de liberação, de liberdade, como na Antigüidade, desde (bem entendido!) de um certo número de regras, estilos, convenções que se encontra no meio cultural.

- *Isso nos leva à política atual. Os tempos são difíceis: no plano internacional, é a chantagem de Yalta e o afrontamento dos blocos. No plano interno, é o espectro da crise. Em relação a tudo isso, parece que entre a esquerda e a direita não há mais que uma*

diferença de estilo. Como se determinar, então, em face desta realidade e de seus ditados, se ela está, aparentemente, sem alternativa possível?

- Parece-me que sua questão é ao mesmo tempo correta e um pouco estreita. Deveria ser decomposta em duas ordens de questões: em primeiro lugar, se é necessário aceitar ou não aceitar? Em segundo lugar, se não se aceita, o que se pode fazer? À primeira questão, deve-se responder sem qualquer ambigüidade: não se pode aceitar nem os resíduos de guerra, nem uma certa situação estratégica na Europa, nem o fato de que a metade da Europa está escravizada. Então se coloca a outra questão: "o que se pode fazer contra um poder como este da União Soviética, em relação ao nosso governo e com as pessoas que, dos dois lados da Cortina de Ferro, decidem questionar a divisão tal qual está estabelecida?" Em relação com a União Soviética não há muita coisa a se fazer, exceto ajudar o mais eficazmente possível aqueles que lá lutam. Com relação às duas outras tarefas, temos muito a fazer, há muito trabalho.

- Não é necessário assumir uma posição, por assim dizer, hegeliana, que consista em aceitar a realidade tal qual ela é e como se nos apresenta. Resta uma interrogação: "Existe uma verdade na política?"

- Eu creio por demais na verdade para não supor que existam diferentes verdades e diferentes modos de dizê-la. Certamente, não podemos exigir de um governo que ele diga a verdade, toda a verdade e só a verdade. Em contrapartida, é possível exigir dos governantes uma certa verdade quanto aos projetos finais, às escolhas gerais de sua tática, à um certo número de pontos particulares de seu programa: é a *parrhesia* (a livre palavra) do governado, que pode, que deve interpelar o governo sobre o que ele faz, sobre o sentido de sua ação, sobre as decisões que ele toma, em nome do saber, da experiência que ele tem, do fato de que ele seja um cidadão. É preciso, contudo, evitar as armadilhas nas quais os governantes querem fazer tombar os intelectuais e nas quais estes freqüentemente caem: "Coloquem-se em nosso lugar e digam o que fariam." Esta não é uma questão à qual se tenha de responder. Tomar uma decisão sobre um assunto qualquer implica um conhecimento das evidências que nos é negado, uma análise da situação que não se tem a possibilidade de fazer. Esta é uma armadilha. Permanece ainda, enquanto governados, perfeitamente o direito de perguntar sobre a verdade*: "O que vocês têm feito, por exemplo, quando se é hostil com os euro-mísseis, ou quando, ao contrário, os apóiam quando se reestrutura a indústria do aço de Lorraine, ou quando abrem os arquivos da educação pública?"

- *Nesta descida aos infernos que é uma longa meditação, uma longa busca – uma descida em que se tem de trilhar na busca de uma verdade –, que tipo de leitor se busca encontrar? É um fato que, se se tem podido encontrar bons autores, no entanto, há menos e menos bons leitores.*

- Eu diria leitores. É verdade que não somos mais lidos. O primeiro livro que se escreve é lido, porque não se é conhecido, por que não se sabe quem somos e se lê na desordem e na confusão, o que para mim está muito bem. Não há razão para que se elabore não somente o livro, mas também a leitura do livro. A única lei é a de todas as leituras possíveis. Eu não vejo inconvenientes maiores se um livro, enquanto lido, é lido de diferentes maneiras. O que é grave, é que na medida em que são escritos os livros, não são mais lidos de todo e, de deformação em deformação, lendo uns sobre os ombros dos outros, se chega a dar ao livro uma imagem absolutamente grotesca. Aqui se põe efetivamente um problema: deve-se entrar na polêmica e responder a cada uma dessas deformações e, por consequência, fazer leis [de leitura] aos leitores, o que me repugna; ou deixar, o que me repugna igualmente, que o livro seja deformado até que ele venha a se tornar uma caricatura de si mesmo? Há uma solução: a única lei sobre a imprensa, a única lei sobre o livro que eu gostaria de ver instaurada seria a proibição de utilizar duas vezes o nome do autor, além do direito do anonimato e ao pseudônimo, de modo que cada livro poderia ser lido por si mesmo. Há livros, para os quais o conhecimento do autor é uma chave para a inteligibilidade. Mas, aparte de qualquer grande autor, para a maior parte dos outros, este conhecimento não serve rigorosamente para nada. Ele serve somente de barreira. Para qualquer um, como eu, que não sou um grande autor, mas somente alguém que fabrica livros, seria mais conveniente que os livros fossem lidos por eles mesmos com suas imperfeições e qualidades eventuais.

XI - As técnicas de si*

I

Assim que comecei a estudar as regras, os deveres e as proibições da sexualidade, as proibições e as restrições que lhe são associadas, meu interesse foi levado não somente para os atos que eram permitidos e proibidos, mas também sobre os sentimentos que estavam representados, os pensamentos e os desejos que podiam ser suscitados, a inclinação a perscrutar no si todo sentimento escondido, todo movimento da alma, todo desejo travestido sob formas ilusórias. Existe uma sensível diferença entre as proibições concernentes à sexualidade e as outras formas de proibição. Ao contrário das outras proibições, as sexuais estão sempre ligadas à obrigação de dizer a verdade sobre o si.

Poder-se-ia contrapor dois fatos: primeiramente, que a confissão representou um importante papel nas instituições penais e religiosas, e naquilo a que concernem todos os pecados, não somente àqueles da carne. Mas a tarefa que incumbe o indivíduo de analisar seu desejo sexual é sempre mais importante que a de analisar todos os outros tipos de pecado.

Também tenho consciência de uma segunda objeção: a de que o comportamento sexual é, mais que todos os outros, submetido às regras muito estritas do segredo, da decência e da modéstia, de forma que a sexualidade está ligada, de maneira singular e complexa, por sua vez, à proibição verbal e à obrigação de dizer a verdade, de esconder aquilo que se faz e de decifrar quem se é.

A associação da proibição e de uma injunção muito forte, por assim dizer, é um traço constante em nossa cultura. O tema da renúncia à carne está ligado à confissão do monge ao abade, no fato de que o monge confia ao abade todos os pensamentos que lhe ocupam o espírito.

Concebi um projeto assaz singular: não o estudo da evolução do comportamento sexual, mas aquele, histórico, do laço que se estabelece entre a obrigação de dizer a verdade e as proibições que pesam sobre a sexualidade. Perguntei-me por qual decodificação de si mesmo o sujeito constrangeu-se, naquilo que concerne ao que foi proibido. É uma questão que interroga a relação entre o ascetismo e a verdade.

*Traduzido a partir de FOUCAULT, Michel. Dits et Écrits. Paris: Gallimard, 1994, Vol. IV, pp. 783-813, por Wanderson Flor do Nascimento e Karla Neves

Max Weber colocou essa questão: se queremos adotar um comportamento racional e regular sua ação, em função de princípios verdadeiros, a qual parte de si devemos renunciar? De qual ascetismo se paga a razão? A que tipo de ascetismo se deve submeter? Eu, de minha parte, coloco a questão inversa: como certos tipos de saberes sobre o si são advindos do preço a pagar por causa de determinadas formas de proibição? O que se deve conhecer de si a fim de aceitar a renúncia?

Minha reflexão conduziu-me, assim, à hermenêutica das técnicas de si na prática pagã, depois à prática cristã dos primeiros tempos. Encontrei algumas dificuldades nesse estudo, pelo fato de que tais práticas não são muito conhecidas. Primeiramente, o cristianismo sempre está mais interessado na história de suas crenças do que na de suas práticas efetivas. Em segundo lugar, esse tipo de hermenêutica, contrariamente à hermenêutica textual não esteve organizada em um corpo de doutrinas. Em terceiro lugar, uma confusão se instalou entre a hermenêutica de si e as teologias da alma – a concupiscência, o pecado, a perda da graça. Em quarto lugar, uma hermenêutica de si difundiu-se por toda a cultura ocidental, infiltrando-se pelos numerosos canais e se integrando a diversos tipos de atitudes e de experiências, de forma que é difícil isolá-la ou distingui-la de nossas experiências espontâneas.

Contexto do estudo

Meu objetivo, depois de vinte e cinco anos, é esboçar uma história das diferentes maneiras nas quais os homens, em nossa cultura, elaboram um saber sobre eles mesmos: a economia, a biologia, a psiquiatria, a medicina e a criminologia. O essencial não é tomar esse saber e nele acreditar piamente, mas analisar essas pretensas ciências como outros tantos “jogos de verdade”, que são colocadas como técnicas específicas dos quais os homens se utilizam para compreenderem aquilo que são.

No contexto dessa reflexão, trata-se de ver que essas técnicas se dividem em quatro grandes grupos, onde cada qual representa uma matriz da razão prática: 1) as técnicas de produção graças as quais podemos produzir, transformar e manipular objetos; 2) as técnicas de sistemas de signos, que permitem a utilização de signos, de sentidos, de símbolos ou de significação; 3) as técnicas de poder, que determinam a conduta dos indivíduos, submetendo-os a certos fins ou à dominação, objetivando o sujeito; 4) as técnicas de si, que permitem aos indivíduos efetuarem, sozinhos ou com a ajuda de outros,

um certo número de operações sobre seus corpos e suas almas, seus pensamentos, suas condutas, seus modos de ser; de transformarem-se a fim de atender um certo estado de felicidade, de pureza, de sabedoria, de perfeição ou de imortalidade.

É raro que esses quatro tipos de técnica funcionem separadamente, mesmo por que cada tipo está associado a uma determinada forma de dominação. Cada um desses tipos implica em certos modos de educação e de transformação dos indivíduos, na medida em que se trata não somente, evidentemente, de adquirir certas aptidões, mas também de adquirir certas atitudes. Gostaria de descrever a especificidade dessas técnicas e sua interação constante. Por exemplo, a relação entre a manipulação dos objetos e a dominação aparece claramente em O Capital de Karl Marx, onde cada técnica de produção individual exige não somente aptidões, mas também atitudes.

Os dois primeiros tipos de técnicas se aplicam, geralmente, ao estudo das ciências e da lingüística. São os dois outros tipos de técnicas – as técnicas de dominação e as técnicas de si – que prenderam minha atenção sobremaneira. Gostaria de fazer uma história da organização do saber tanto no que concerne à dominação quanto no que concerne ao si. Por exemplo, estudei a loucura não em função dos critérios das ciências formais, mas a fim de mostrar qual tipo de gestão dos indivíduos no interior e no exterior dos manicômios esse estranho discurso tornou possível. Chamo “governamentalidade” ao encontro entre as técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si.

A evolução das técnicas de si

Gostaria de esboçar aqui a evolução da hermenêutica de si dentro de dois contextos diferentes, mas historicamente contíguos: 1) a filosofia greco-romana dos dois primeiros séculos do começo do Império Romano; 2) a espiritualidade cristã e os princípios monásticos tais como se desenvolveram nos IV e V séculos, sob o Baixo-Império.

Por outro lado, desejo abordar o sujeito não somente de um ponto de vista teórico, mas também em relação com um conjunto de práticas da Antigüidade tardia. Para os gregos, as práticas tomam a forma de um preceito: *epimeleisthai sautou*, isto é, “tomar conta de si”, ter “cuidado consigo”, “preocupar-se, cuidar-se de si”.

Para os gregos, esse preceito do “cuidado de si” configura um dos grandes princípios das cidades, uma das grandes regras de conduta da vida social e pessoal, um dos fundamentos da arte de viver. É uma noção que, para nós, hoje em dia, perdeu sua

força e é obscura. Quando se coloca a questão: “Qual é o princípio moral que domina toda a filosofia da Antigüidade?”, a resposta imediata não é “tome conta de você mesmo”, mas o princípio délfico, *gnôthi seauton*, “conhece-te a ti mesmo”.

Sem dúvida nossa tradição filosófica tem insistido muito sobre esse último princípio e esquecido o primeiro. O princípio délfico não é uma máxima abstrata em relação à vida; é um conselho técnico, uma regra a observar para a consulta do oráculo. “Conhece-te a ti mesmo” significa: “Não imagines que és um deus”. Outros comentaristas ofereceram a seguinte interpretação: “Saiba bem qual é a natureza de tua pergunta quando vierdes consultar o oráculo”.

Nos textos gregos e romanos, a injunção para conhecer-se a si mesmo está sempre associada àquele outro princípio que é o cuidado de si, e é essa necessidade de tomar conta de si que torna possível a aplicação da máxima délfica. Essa idéia, implícita em toda a cultura grega e romana, torna-se explícita a partir do Alcibiades I de Platão. Nos diálogos socráticos, em Xenofonte, Hipócrates, e em toda a tradição neoplatônica que começa com Albino, o indivíduo deve tomar conta de si mesmo. Deve ocupar-se de si antes de colocar em prática o princípio délfico. O segundo princípio se subordina ao primeiro. Disso tenho três ou quatro exemplos.

Na Apologia, 29e, de Platão, Sócrates se apresenta a seus juízes como um mestre da *epimeleia heatou*. Vocês se “preocupam sem vergonha de adquirir riquezas, reputação e honrarias”, diz ele, mas não se ocupam de vocês mesmos, não têm nenhum cuidado com “a sabedoria, a verdade e a perfeição da alma”. Em contrapartida, ele, Sócrates, vela pelos cidadãos, assegurando-se que eles se preocupem consigo mesmos.

Sócrates diz três coisas importantes, concernentes à maneira como convida os demais a se ocuparem de si mesmos: 1) sua missão lhe foi confiada pelos deuses e ele não a abandonará antes de seu último suspiro; 2) ele não exige nenhuma recompensa por sua missão; ele é desinteressado; ele a cumpre por bondade; 3) sua missão é útil para a cidade – mais útil que a vitória militar dos atenienses em Olímpia –, porque ao ensinar os homens a se ocuparem de si mesmos ele lhes ensina a se ocuparem da cidade.

Oito séculos mais tarde, encontra-se a mesma idéia e a mesma formulação no *De virginitate* de Gregório de Nysse, mas o sentido é inteiramente diferente aqui. Não é o movimento que conduz o indivíduo a cuidar de si mesmo e da cidade que pensa Gregório de Nysse; ele pensa no movimento pelo qual o indivíduo renuncia ao mundo e ao casamento, se desapega da carne e, com a virgindade do coração e do corpo, reveste a

imortalidade da qual foi privada. Comentando a parábola da dracma (Luc, XV, 8-10), Gregório exorta o homem a acender sua lâmpada e a explorar a casa, até que encontre a dracma, luzindo na sombra. A fim de encontrar a eficácia que deus imprime à alma humana e que o corpo obscureceu, o homem deve cuidar de si mesmo e explorar cada recanto de sua alma (de virg., XII).

A filosofia antiga e o ascetismo cristão se colocam, nós os vemos, sob o mesmo signo: aquele do cuidado de si. A obrigação de conhecer-se é um dos elementos centrais do ascetismo cristão. Entre esses dois extremos – Sócrates e Gregório de Nysse -, cuidar de si constitui não somente um princípio, mas também uma prática constante.

Dois outros exemplos; o primeiro texto epicúreo a ter servido como manual de moral foi a Carta a Meneceu (Diógenes Laërtius, 10, 122-38). Epicuro escreveu que nunca é muito cedo ou muito tarde para se preocupar com sua alma. Deve-se filosofar quando se é jovem, mas também quando se é velho. É uma missão a qual se deve perseguir durante toda a vida. Os preceitos que regulam a vida cotidiana se organizam entorno do cuidado de si, a fim de ajudar cada membro do grupo na missão comum de salvação.

Um outro exemplo, que nos vem de um texto alexandrino, a *De vita contemplativa* de Philon de Alexandria. O autor descreve um grupo obscuro, enigmático, à periferia da cultura helenística e da cultura hebraica; os *therapeutae*, que deram mostra de uma grande religiosidade. É uma comunidade austera, que se consagra à leitura, à meditação terapêutica, à prece coletiva e individual, e que ama se encontrar para um banquete espiritual (*agapê* = “festim”). Essas práticas encontram sua origem naquela missão principal que é o cuidado de si (*De vita cont.*, XXXVI).

Tal é o ponto de partida de uma possível análise da preocupação com o si na cultura antiga. Adoraria analisar a relação entre o cuidado de si e o conhecimento do si, na tradição greco-romana e na tradição cristã, entre a preocupação que tem o indivíduo consigo mesmo e o preceito tão célebre “conhece-te a ti mesmo”. Da mesma forma que existem diferentes formas de cuidado, existem diferentes formas de si.

Resumo

Existem muitas razões que explicam que o “conhece-te a ti mesmo” eclipsou o “cuida de ti mesmo”. A primeira é que os princípios morais da sociedade ocidental passaram por uma profunda transformação. Experimentamos a dificuldade de

fundamentar uma moral rigorosa e princípios austeros sobre um preceito que mostra que devemos nos preocupar conosco mesmos mais do que qualquer outra coisa. Inclina-mos, em princípio, a considerar o cuidado de si como qualquer coisa de imoral, como um meio de escapar a todas as regras possíveis. Herdamos isso da moral cristã, que faz da renúncia de si a condição da salvação. Paradoxalmente, conhecer-se a si mesmo constituiu um meio de renunciar a si mesmo.

Somos também herdeiros de uma tradição secular, que vê na lei externa o fundamento da moral. Assim, como o respeito que se tem por si mesmo pode constituir-se na base da moral? Somos os herdeiros de uma moral social que fundamenta as regras de um comportamento aceitável sobre as relações com os outros. Se a moral estabeleceu-se, depois do século XVI, como objeto de uma crítica, o fez em nome da importância do reconhecimento e do conhecimento de si. É ainda difícil imaginar que o cuidado de si pudesse ser compatível com a moral. “Conhece-te a ti mesmo” eclipsou “cuida de ti mesmo”, porque nossa moral, uma moral do ascetismo, não parou de dizer que o si é a instância que se pode rejeitar.

A segunda razão é que, na filosofia teórica que vai de Descartes a Husserl, o conhecimento de si (o sujeito pensante) ganhou uma importância tanto maior enquanto ponto de referência da teoria do conhecimento.

Para resumir: tem ocorrido uma inversão na hierarquia dos dois princípios da Antigüidade, “cuida de ti mesmo” e “conhece-te a ti mesmo”. Na cultura greco-romana, o conhecimento de si aparece como consequência do cuidado de si. No mundo moderno, o conhecimento de si constitui o princípio fundamental.

II

É no Alcibiades I de Platão que se encontra a primeira elaboração filosófica do cuidado de si que desejo examinar aqui. A data da redação desse texto é incerta, e é possível que tenhamos nele um diálogo platônico apócrifo. Minha intenção não a de estudar as datas, mas a de indicar as principais características do cuidado de si que estão no centro do diálogo.

Os neoplatônicos dos séculos III e IV mostraram qual significação convinha atribuir a esse diálogo e qual a importância que ele possuía na tradição clássica. Pretendiam

transformar os diálogos de Platão em um utilitário pedagógico, fazendo a matriz do saber enciclopédico. O Alcibiades figurava para eles como o primeiro diálogo de Platão - o primeiro que é preciso ler, o primeiro que se necessita estudar. O *arché*, em suma. No século II, Albinus declara que todo jovem homem dotado que quiser apartar-se da política e praticar a virtude, devia estudar o Alcibiades. Esse diálogo constitui assim um ponto de partida, que nos fornece o programa de toda a filosofia platônica. “Cuida de si” é seu primeiro princípio. Gostaria de analisar o cuidado de si no Alcibiades em função de três grandes interrogações.

1) Como essa questão se introduz no diálogo? Quais são as razões que levam Alcibiades e Sócrates a essa noção de cuidado de si?

Alcibiades está prestes a começar sua vida pública e política. Ele quer se dirigir ao povo e ser o Todo-Poderoso na cidade. Não está satisfeito com seu status tradicional, com os privilégios que lhe foram conferidos por nascença e por herança. Quer adquirir um poder pessoal e exercê-lo sobre os outros, tanto no interior quanto no exterior da cidade. Nesse ponto de interseção e de transformação, Sócrates intervém e declara seu amor por Alcibiades. Alcibiades não pode mais ser o amado: ele deve tornar-se o amante. Ele deve ter uma participação ativa no jogo da política e no jogo do amor. Assim elabora-se uma dialética entre o discurso político e o discurso erótico. A transição, para Alcibiades, se dá de maneira específica, tanto no que concerne à política quanto no que concerne ao amor.

O vocabulário político e erótico de Alcibiades faz aparecer uma ambivalência. Desde que era adolescente Alcibiades foi desejável, e um bando de admiradores se formou ao seu redor; mas, à medida que sua barba se desenvolve, ele vê seus pretendentes desaparecerem. No tempo de seu esplendor, ele os havia a todos rejeitado, porque queria ser dominante, e não dominado. Ele se recusava a deixar-se dominar quando era jovem, mas, no presente, ele quer dominar os outros. É nesse momento que Sócrates aparece, aquele que tem sucesso onde os outros fracassaram: forçará Alcibiades a submeter-se, mas de uma maneira diferente. Alcibiades e Sócrates fazem um pacto: Alcibiades submeter-se-á a seu amante, Sócrates, não no sentido de uma submissão física, mas de uma submissão espiritual. A ambição política e o amor filosófico encontram seu ponto de junção no “cuidado de si”.

2) Nessa relação, por que Alcibiades deveria cuidar de si mesmo, e por que Sócrates se preocupa com tal cuidado de Alcibiades? Sócrates interroga Alcibiades sobre suas capacidades pessoais e sobre a natureza de sua ambição. Conhece ele o sentido da regra jurídica, da justiça e da concórdia? Evidentemente, Alcibiades ignora tudo. Sócrates o

exorta a comparar sua educação à dos reis da Pérsia e da Lacedemônia, seus rivais. Os príncipes da Pérsia e da Lacedemônia têm por professores a Sabedoria, a Justiça, a Temperança e a Coragem. Em comparação à deles, a educação de Alcibíades se assemelha à de um velho escravo ignorante. Não conhecendo todas essas coisas, Alcibíades não pode se dedicar ao saber. Mas, diz Sócrates, não é tarde demais. A fim de triunfar - de adquirir a *tekhnê* -, Alcibíades deve aplicar-se, cuidar de si mesmo. Mas Alcibíades ignora a que deve se aplicar. Que saber é esse que ele quer adquirir? O embaraço e a confusão o tomam. Sócrates o exorta a não perder a coragem.

É no 127d que encontramos a primeira ocorrência da expressão *epimeleisthai sautou*. O cuidado de si leva sempre a um estado político e erótico ativo. *Epimeleisthai* exprime qualquer coisa de muito mais séria que o simples fato de prestar atenção. Essa noção implica diferentes coisas - preocupar-se com suas posses e sua saúde, por exemplo. É sempre uma atividade real e não simplesmente uma atitude. A expressão se aplica à atividade do fazendeiro, que se ocupa de seus campos, vela por sua tropa e cuida de sua fazenda; ao trabalho do rei, que vela pela cidade e por seus súditos; ao culto dos ancestrais e dos deuses; em medicina, a expressão remete aos cuidados que se tem com as doenças. Significativo, o cuidado de si, no Alcibíades está diretamente ligado à idéia de uma pedagogia defeituosa - uma pedagogia que concerne à ambição política e um momento particular da vida.

3) O resto do texto está consagrado a uma análise dessa noção de *epimeleisthai*, do cuidado que se toma consigo mesmo. Duas questões orientam a análise: qual é esse si do qual deve-se cuidar, e em que consiste esse cuidado?

Afinal, o que é o si (129b)? “Si é um pronome reflexivo, daí sua significação dúbia. Auto quer dizer “o mesmo”, mas remete também à noção de identidade. Esse segundo sentido permite passar da questão “o que é esse si?”, a outra “a partir de qual fundamento encontro minha identidade?”.

Alcibíades tenta encontrar o si através de um movimento dialético. Quando se cuida do corpo, não se cuida de si. O si não é reduzível a uma vestimenta, a uma ferramenta ou a posses. Deve ser procurado no princípio que permite utilizar tais ferramentas, um princípio que não pertence ao corpo, mas à alma. É preciso inquietar-se com a alma – essa é a principal atividade do cuidado de si. O cuidado de si é o cuidado com a atividade, e não preocupação com a alma enquanto substância.

A segunda questão é: como convém cuidar desse princípio da atividade, como cuidar da alma? Em que consiste esse cuidado? É preciso saber em que consiste a alma. A alma não pode se conhecer, a menos que se a observe dentro de um elemento que lhe seja semelhante, um espelho. A alma deve contemplar o elemento divino. É nessa contemplação do elemento divino que a alma descobrirá as regras suscetíveis de fundamentar um comportamento e uma ação política justas. O esforço que permite à alma se conhecer é o princípio sobre o qual pode se fundamentar o ato político justo, e Alcibíades será um bom político na medida em que contemple sua alma em seu elemento divino.

Freqüentemente a discussão gira em torno do princípio délfico “conhece-te a ti mesmo” e se exprime nesses termos. Cuidar de si consiste em conhecer-se a si mesmo. O conhecimento de si torna-se o objeto da busca do cuidado de si. Um laço se cria entre o cuidado de si e a atividade política. O diálogo se finaliza quando Alcibíades compreende que deve cuidar de si mesmo examinando sua alma.

Esse texto, um dos primeiros de Platão, esclarece o pano de fundo histórico sobre o qual assenta a imposição do cuidar de si mesmo; inaugura também quatro grandes problemas que não cessarão de assombrar a Antigüidade, mesmo que as soluções propostas difiram freqüentemente das que oferece o Alcibíades.

Primeiramente há o problema da relação entre o cuidado de si e a atividade política. Por volta do fim do período helenístico e do Império, a questão é: quando será melhor afastar-se da atividade política para ocupar-se de si?

Em segundo lugar, há o problema da relação entre o cuidado de si e a pedagogia. Para Sócrates, ocupar-se de si é o dever de um jovem homem, mas mais tarde, no decorrer do período helenístico, preocupar-se consigo tornar-se-á o dever permanente de toda uma vida.

Em terceiro lugar, há o problema da relação entre o cuidado de si e o conhecimento de si. Platão dá prioridade ao preceito délfico “conhece-te a ti mesmo”. Esse privilégio caracteriza todos os platônicos. Mais tarde, no decorrer dos períodos helenísticos e greco-romanos, o privilégio será invertido. Não será ressaltado o conhecimento de si, mas o cuidado de si - esse último tornar-se-á autônomo e se imporá como primeiro problema filosófico.

Em quarto lugar, há o problema da relação entre o cuidado de si e o amor filosófico, ou a relação com um mestre.

Durante o período helenístico e sob o Império, a noção socrática de “o cuidado de si” tornou-se um tema filosófico comum e universal. Epicuro e seus adeptos, os cínicos, alguns estóicos como Sêneca, Rufus e Galien, todos reconheciam a “o cuidado de si”. Os pitagóricos ressaltam a idéia de uma vida comunitária ordenada. Esse tema do cuidado de si não constitui uma opinião abstrata, mas uma atividade irradiada, uma rede de obrigações e de serviços nos quais o indivíduo deve cumprir sua obrigação para com sua alma. Conforme o próprio Epicuro, os epicúreos pensam que nunca é tarde demais para ocupar-se consigo. Os estóicos declaram que se deve estar atento a si mesmo, “retirar-se em si mesmo e aí ficar”. Luciano parodia essa idéia. O cuidado de si é uma atividade das mais habituais, e está na origem da rivalidade que opõe os retóricos àqueles que se voltam contra si mesmos, em particular sobre a questão do papel do mestre.

Existiam charlatões, é claro. Mas alguns levavam a coisa a sério. Reconhece-se geralmente que a reflexão, ao menos por um breve período, é algo que faz bem. Plínio aconselha a um amigo de reservar alguns minutos a cada dia, ou de pegar algumas semanas ou alguns meses, para fazer um retiro. É um lazer ativo – estuda-se, lê-se, prepara-se para os reveses da fortuna ou a morte. É ao mesmo tempo uma meditação e uma preparação.

Nessa cultura do cuidado de si a escrita é, ela também, importante. Dentre as tarefas que definem o cuidado de si, há aquelas de tomar notas sobre si mesmo – que poderão ser relidas -, de escrever tratados e cartas aos amigos, para os ajudar, de conservar os seus cadernos a fim de reativar para si mesmos as verdades da qual precisaram. As cartas de Sócrates são um exemplo desse exercício de si.

É à cultura oral que pertence o primeiro lugar, na vida política tradicional. Daí a importância da retórica. Mas o desenvolvimento das estruturas administrativas e da burocracia no Império aumenta o número de escritos e a importância da escrita na esfera política. Nos escritos de Platão o diálogo cede lugar a um pseudo-diálogo literário. Contudo, com o período helenístico, é a escrita que prepondera e a verdade dialética encontra seu espaço de expressão na correspondência. Cuidar de si, de agora em diante, vai paralelo a uma atividade de escrita constante. O si é algo sobre o qual há assunto para escrever, um tema ou um objeto (um sujeito) da atividade da escrita. Não é nem um aspecto moderno nascido da Reforma, nem um produto do romantismo; é uma das tradições das mais antigas do Ocidente – uma tradição já bem estabelecida, profundamente enraizada, quando Agostinho começa a escrever suas Confissões.

Um novo cuidado de si implica uma nova experiência de si. Pode-se ver qual forma toma essa nova experiência de si nos séculos I e II, nos quais a introspecção se torna cada vez mais explorada. Uma relação se forma entre a escrita e a vigilância. Presta-se atenção às nuances da vida, aos estados da alma e à leitura, e o ato de escrever intensifica e aprofunda a experiência de si. Todo um campo de experiências que não existia anteriormente se abre.

Pode-se comparar Cícero a Sêneca o filósofo ou a Marco Aurélio. Encontra-se, por exemplo, em Sêneca e em Marco Aurélio uma atenção meticulosa para com os detalhes da vida cotidiana, aos movimentos do espírito, à análise de si. Todos os elementos característicos do período imperial estão presentes na carta de Marco Aurélio para Fronton (144-45 dC):

Essa carta nos oferece uma descrição da vida cotidiana. Todos os detalhes do cuidado de si estão presentes, todas as coisas sem importância que Marco Aurélio fez. Cícero não relata mais que os eventos necessários, mas na carta de Marco Aurélio os detalhes têm importância por representarem o assunto – o que ele pensa, a maneira que vivenciou as coisas.

A relação entre o corpo e a alma é, também para ele, interessante. Para os estóicos, o corpo não era tão importante, mas Marco Aurélio fala de si mesmo, de sua saúde, daquilo que comeu, de sua dor de garganta. Essas indicações caracterizam bem a ambigüidade que está relacionada ao corpo nessa cultura de si. Teoricamente a cultura de si é orientada em direção à alma, mas tudo que se relaciona ao corpo tem uma importância considerável. Em Plínio e Sêneca, a hipocondria é um sinal especial. Eles se retiram em uma casa no campo. Têm ocupações intelectuais, mas também rurais. Comem e participam de atividades com os camponeses. Se o retiro no campo é importante nessa carta, é porque a natureza ajudou o indivíduo a reencontrar o contato consigo mesmo.

Existe também uma relação amorosa entre Marco Aurélio e Fronton, uma relação que se forma entre um jovem homem de vinte e quatro anos e um homem de quarenta anos. A *ars erotica* constitui um dos temas da discussão. Naquela época o amor homossexual era importante; é um tema que será reencontrado na vida monástica cristã.

Enfim, nas últimas linhas, encontra-se uma alusão ao exame de consciência que se pratica no fim do dia. Marco Aurélio vai se deitar e examinar seu caderno a fim de ver se aquilo que havia feito corresponde àquilo que havia previsto fazer. A carta é a transcrição desse exame de consciência. Ela é a recordação daquilo que o indivíduo fez, e não daquilo

que ele pensou. É nisso que a prática dos períodos helenístico e imperial difere da prática monástica mais tardia. Em Sêneca também são exclusivamente os atos, e não os pensamentos, que são transcritos. Mas temos aí uma prefiguração da confissão cristã.

Esse gênero de cartas coloca em evidência um aspecto inteiramente particular da filosofia da época. O exame de consciência começa com a escrita de cartas como essas. A redação escrita de um diário vem mais tarde. Nasce na época cristã e ressalta essencialmente a noção de combate da alma.

III

Em meu comentário do Alcibiades de Platão, isolei três temas principais: inicialmente a relação entre o cuidado de si e a preocupação com a vida política; em seguida a relação entre o cuidado de si e a idéia de uma educação defeituosa; finalmente, a relação entre o cuidado de si e o conhecimento de si. Embora tenhamos visto no Alcibiades a estreita ligação entre “cuidar de si mesmo” e “conhecer-se a si mesmo”, o primeiro preceito termina por assimilar-se ao segundo.

Esses três temas os encontramos em Platão, mas também ao longo de todo o período helenístico e, quatro ou cinco séculos mais tarde, em Sêneca, Plutarco, Epíteto et alii. Se os problemas permanecem os mesmos, as soluções propostas e os temas desenvolvidos diferem dos significados platônicos, e muitas vezes se opõem.

Primeiramente, ocupar-se de si na época helenística e sob o Império não constitui somente uma preparação para a vida política. Ocupar-se consigo tornou-se um princípio universal. Deve-se afastar da política para melhor ocupar-se consigo mesmo.

Em segundo lugar, cuidar de si mesmo não é simplesmente uma obrigação da qual se incumbem as pessoas jovens preocupadas com sua educação; é uma maneira de viver, da qual cada um deve se incumbir ao longo de sua vida.

Em terceiro lugar, mesmo se o conhecimento de si tem um papel importante no cuidado de si, outros tipos de relações estão também envolvidas.

Gostaria de comentar brevemente os dois primeiros pontos: a universalidade do cuidado de si, enquanto independente da vida política, e o cuidado de si como dever permanente de toda uma vida.

1) O modelo pedagógico de Platão é substituído por um modelo médico. O cuidado de si não é uma outra forma de pedagogia; ela deve constituir um cuidado médico

permanente. O cuidado médico permanente é um dos traços essenciais do cuidado de si. Cada um deve tornar-se médico de si mesmo.

2) Já que cuidar de si deve ser a tarefa de toda uma vida, o objetivo não é mais de preparar-se para a vida adulta ou para uma outra vida, mas de prepara-se para uma realização total: a vida. Essa realização torna-se total no instante que precede à morte. Essa idéia de uma proximidade feliz da morte – a velhice como completude – constitui uma inversão de valores que se ligam tradicionalmente à juventude entre os gregos.

3) Existem, enfim, as diferentes práticas as quais a cultura de si fez nascer, e a relação que se estabeleceu entre essas práticas e a cultura de si.

No Alcibiades, a alma está numa relação especulativa com ela mesma – uma relação que está ligada ao conceito de memória e justifica a existência do diálogo como método que permite descobrir a verdade alojada na alma. Mas entre a época de Platão e a época helenística, a relação entre o cuidado de si e o conhecimento de si se modifica. Duas perspectivas se apresentam

No seio dos movimentos que agitam a filosofia estóica sobre o Império projeta-se uma nova concepção da verdade e da memória, assim como um outro método de exame de si. É primeiramente o diálogo que desaparece, enquanto que se instaura uma nova relação pedagógica de importância crescente; é um novo jogo pedagógico, no qual o mestre/professor fala sem colocar questões e o discípulo não responde: ele deve escutar e ficar em silêncio. Vê-se crescer a importância de uma cultura do silêncio. Na cultura pitagórica os discípulos devem ficar em silêncio durante cinco anos; tal era a regra pedagógica. Não se coloca nenhuma questão nem se fala durante a lição, mas se exercita a arte de escutar. Essa era a condição indispensável para adquirir a verdade. Essa tradição se instaura na época imperial, na qual a cultura platônica do diálogo cede lugar a uma cultura do silêncio e à arte da escuta.

Quem quer aprender a arte da escuta deve ler o tratado de Plutarco sobre a arte de escutar as conferências (*Perde tou akouein*). No começo de seu tratado, Plutarco declara que, uma vez que esses anos de escola passam, o homem deve aprender a escutar o logos durante toda a sua vida de adulto. A arte da escuta é capital para quem quer distinguir a verdade e a dissimulação, a retórica e a mentira no discurso dos retóricos. A escuta está ligada ao fato de que o discípulo não está sob o controle de seus mestres, mas na postura daquele que acolhe o logos. Assim se define a arte de escutar a voz do mestre e a voz da razão em si.

O conselho pode parecer banal, mas eu o creio importante. Em seu tratado sobre *A Vida Contemplativa*, Philon de Alexandria descreve os banquetes do silêncio, que não têm nada a ver com aqueles banquetes dissolutos nos quais havia vinho, rapazes, orgias e o diálogo. Aqui é um professor que oferece um monólogo sobre a interpretação da Bíblia e dá as indicações mais precisas sobre a maneira que era conveniente escutar (*De vita cont.*, 77). Por exemplo, devia-se sempre ter a mesma postura enquanto se escutava. A vida monástica, e mais tarde a pedagogia, deram a essa noção uma morfologia interessante.

Em Platão é graças ao diálogo que se urde o laço dialético entre a contemplação da contemplação de si e o cuidado de si. Na época imperial, dois temas se fazem presentes: de um lado, o tema da obrigação de escutar a verdade e, do outro, o tema do exame e da escuta de si como meio de descobrir a verdade que se aloja no indivíduo. A diferença que se marca entre as duas épocas é um dos grandes sinais do desaparecimento da estrutura dialética.

Em que consiste o exame da consciência nessa cultura e qual olhar o indivíduo se coloca sobre si mesmo? Para os pitagóricos o exame da consciência está ligado à purificação. O sono tinha uma relação com a morte na medida em que favorecia um reencontro com os deuses, era necessário purificar-se antes de dormir. Lembrar-se dos mortos é uma maneira de exercer sua memória. Mas essa prática ganha novos valores e muda de sentido com o período helenístico e o começo do Império. Em relação a isso, muitos textos são significativos: o *De ira* e o *De tranquillitate* de Sêneca, assim como as primeiras páginas do livro IV dos *Pensamentos* de Marco Aurélio.

O *De ira* (livro III) de Sêneca contém traços da velha tradição. A filosofia descreve o exame de consciência – um exame que recomendavam também os epicúreos, e cuja prática encontra sua origem na tradição pitagórica. O começo do exame de si é a purificação da consciência através de um procedimento mnemônico. Agir conforme o bem, praticar corretamente o exame de consciência são a garantia de um bom sono e de bons sonhos, que asseguram o contato com os deuses.

Sêneca dá perfeitamente a impressão de que utiliza uma linguagem jurídica, na qual o si é ao mesmo tempo juiz e acusado. Sêneca é o juiz que persegue o si em justiça, de sorte que o exame de consciência toma forma de um processo. Mas é suficiente olhar mais perto para constatar que não se trata de uma corte de justiça. Sêneca utiliza os termos que remetem não às práticas jurídicas, mas às práticas administrativas, como quando um controlador examina as contas ou quando um vistoriador examina uma construção. O exame de si é uma maneira de estabelecer um inventário. As faltas não são mais do que

boas intenções que permaneceram no estado de intenção. A regra constitui o meio de agir corretamente, e não de julgar o que teve lugar no passado. Mais tarde, a confissão cristã procurará desalojar as más intenções.

O olhar administrativo que a filosofia lança sobre sua vida é mais importante do que o modelo jurídico. Sêneca não é um juiz que se dá por tarefa punir, mas um administrador que estabelece um inventário. Ele é o administrador permanente de si mesmo, e não julga o seu passado. Ele vela para que tudo se efetue corretamente, de acordo com a regra, e não com a lei. As críticas que emite não se dirigem a suas faltas reais, mas antes a seus insucessos. Seus erros são os erros de estratégia, e não as faltas morais. Trata-se para ele não de explorar sua culpabilidade, mas de ver como aquilo que fez se ajusta àquilo que queria ter feito, e de reativar algumas regras de conduta. Na confissão cristã o penitente é obrigado a memorizar as leis, mas ele o faz a fim de descobrir seus pecados.

Primeiramente, o problema, para Sêneca, não é descobrir a verdade do sujeito, mas lembrar essa verdade à memória, ressuscitar uma verdade perdida. Em segundo lugar, não é nem ele mesmo, nem sua natureza, nem sua origem ou suas afinidades sobrenaturais que o sujeito esquece: ele esquece as regras de conduta, aquilo que deveria ter feito. Em terceiro lugar, a rememoração dos erros cometidos no dia permite medir a distância entre o que foi feito e aquilo que deveria ter sido feito. Em quarto lugar, o sujeito não é o terreno sobre o qual se opera o processo de decodificação, mas o ponto em que as regras de conduta se reencontram na memória. O sujeito constitui o ponto de interseção dos atos que necessitam ser submetidos às regras, e às regras que definem a maneira como deve se agir. Estamos bem longe da concepção platônica e da concepção cristã da consciência.

Os estóicos espiritualizam a noção de *anakhôrêsis*, que se trata da retirada de uma armada, do refúgio do escravo que se esconde de seu amo, ou do retiro para o campo, longe das cidades, como para Marco Aurélio. A saída para o campo toma forma de um retiro espiritual em si. Fazer um retiro em si constitui não somente uma atitude geral, mas um ato preciso, que se realiza a cada dia: faz-se retiro em si a fim de rememorar as regras de ação, as principais leis que definem a conduta. É uma fórmula mnemotécnica.

IV

Falei de três técnicas de si definidas pela filosofia estóica: as cartas aos amigos e o que elas revelam de si; o exame de si mesmo e de sua consciência, que compreende a

avaliação daquilo que foi feito, daquilo que deveria ter sido feito, e a comparação dos dois. Gostaria, agora, de considerar uma terceira técnica definida pelos estóicos: a *askêsis*, que não é a revelação do si secreto, mas um ato de rememoração.

Para Platão o indivíduo deve descobrir a verdade que se esconde nele. Para os estóicos a verdade não está para ser descoberta no indivíduo, mas nos *logoi*, os preceitos dos mestres. O discípulo memoriza o que escutou, convertendo as palavras de seus mestres em regras de conduta. O objetivo dessas técnicas é a subjetivação da verdade. No Império os princípios éticos não são assimiláveis sem um cabedal teórico tal qual a ciência, como no testemunho, por exemplo, na *De natura rerum* de Lucrécio. Certas questões estruturais subtendem-se à prática do exame de si às quais nos obrigamos a cada noite. Devo sublinhar o fato de que não é a decodificação de si, nem os meios de que se lança mão para revelar um segredo, que são importantes no estoicismo; o que conta é a lembrança do que se fez e daquilo do que se é tido como feito.

Na prática cristã, o ascetismo é sempre semelhante a uma certa forma de renúncia a si mesmo e à realidade, o si fazendo parte dessa realidade à qual se deve renunciar para acessar um outro nível de realidade. É esse movimento para alcançar a renúncia a si mesmo que distingue o ascetismo cristão.

Na tradição filosófica inaugurada pelo estoicismo, a *askêsis*, longe de indicar a renúncia a si mesmo, implica na consideração progressiva de si, a maestria de si - uma maestria à qual se alcança não pela renúncia à realidade, mas ao se obter e assimilar a verdade. O objetivo final da *askêsis* não é preparar o indivíduo para uma outra realidade, mas de lhe permitir acessar a realidade deste mundo. Em grego a palavra que descreve essa atitude é *paraskeuazô* ("preparar-se"). A *askêsis* é um conjunto de práticas pelas quais o indivíduo pode obter, assimilar a verdade, e transformá-la em um princípio de ação permanente. A *alêtheia* se torna o *êthos*. É um processo de intensificação da subjetividade.

Quais são os principais traços que caracterizam a *askêsis*? A *askêsis* compreende um certo número de exercícios, nos quais o sujeito se coloca na situação de verificar se é capaz ou não de fazer face aos acontecimentos e de utilizar o discurso do qual está armado. O objetivo é testar a preparação. O sujeito assimilou suficientemente essa verdade a ponto de transformá-la em uma ética e se comportar como deve na presença de um acontecimento?

Duas palavras, em grego, caracterizam os dois pólos desses exercícios: *meletê* e *gymnasia*. *Meletê*, segundo a tradução latina (*meditatio*), significa “meditação”. Essa palavra tem a mesma raiz que *epimeleisthai*. É um termo muito vago, um termo técnico pegado da retórica. *Meletê* designa a reflexão sobre os termos e os argumentos adequados que acompanham à preparação de um discurso ou de uma improvisação. Trata-se de antecipar a situação real através do diálogo dos pensamentos. A meditação filosófica resulta da *meletê*: Ela consiste em memorizar as reações e em reativar suas lembranças, colocando-se em uma situação na qual pode-se imaginar de qual maneira a ela se reagiria. Por meio de um exercício de imaginação (“suponhamos que...”), julga-se o raciocínio que se deverá adotar a fim de testar uma ação ou um acontecimento (por exemplo: “Como reagirei?”). Imaginar como se articulam diversos acontecimentos possíveis a fim de experimentar de qual maneira se reagiria: é essa a meditação.

O exercício de meditação mais célebre é a *praemeditatio malorum*, tal como a praticavam os estóicos. A *praemeditatio* é uma experiência ética, um exercício da imaginação. Aparentemente ela corresponde a uma visão mais para sombria e pessimista do futuro. Pode-se compará-la ao que diz Husserl da redução eidética.

Os estóicos operavam três reduções eidéticas da infelicidade futura. Inicialmente não se trata de imaginar o futuro tal que esteja suscetível de se fazer presente, mas de imaginar o pior, mesmo se esse pior tem poucas de chances de acontecer. – o pior como certitude, como atualização do possível, e não como cálculo de probabilidades. E depois, não se deve considerar as coisas como suscetíveis de se produzir em um futuro longínquo, mas como realidade já, e em curso. Imaginar, por exemplo, não que se possa ser exilado, mas que já se está exilado, submisso à tortura e agonizante. Enfim, o objetivo dessa atitude não é vivenciar os sofrimentos mudamente, mas de convencer-se que esses sofrimentos não são na verdade males reais. A redução de todo o possível, de toda a duração e de toda a infelicidade revelam não um mal, mas a aceitação à qual somos levados. Ela constitui uma penhora simultânea do acontecimento futuro e do acontecimento presente. Os epicúreos lhe eram hostis, porque a achavam inútil. Consideravam que era melhor relembrar-se os prazeres passados a fim de desfrutar os acontecimentos presentes.

No pólo oposto, temos a *gymnasia* (o “entretenimento”, o “exercício”). Se a *meditatio* é uma experiência imaginária que exerce o pensamento, a *gymnasia* é o entretenimento em uma situação real, mesmo se essa situação tenha induzida

artificialmente. Uma longa tradição aparece a partir de então: a abstinência sexual, a privação física e outros rituais de purificação.

Essas práticas de abstinência não visam outra coisa que a purificação e a verificação do poder do demônio, que as justificava para Pitágoras e para Sócrates. Na cultura estoica, sua função é a de estabelecer e de testar a independência do indivíduo em relação ao mundo exterior. No *De genio Socratis* de Plutarco, por exemplo, o indivíduo se entrega a atividades esportivas muito experienciadas; ou então se submete à tentação colocando diante de si iguarias muito apetitosas e a elas renunciando. Chama seu escravo e lhe dá iguarias, enquanto que ele mesmo come a refeição destinada aos escravos. Disso encontramos outro exemplo na carta 18 de Sêneca a Lucílio. Sêneca se prepara para uma grande jornada de festividades pelos atos de mortificação da carne, a fim de convencer-se que a pobreza não é um mal e que é capaz de suportá-la.

Entre esses dois pólos de exercício do pensamento e do entretenimento na realidade, que são a *meletê* e a *gymnasia*, existe toda uma série de possibilidades intermediárias. É em Epíteto que se encontra o melhor exemplo de meio termo. Epíteto pretende vigiar sem cessar as representações – uma técnica que encontrará seu apogeu com Freud. Duas metáforas são, para ele, importantes: a do guarda-noturno, que não deixa entrar ninguém na cidade se não pode provar sua identidade (devemos, em relação ao fluxo de nossos pensamentos, adotar a atitude do guarda-noturno), e aquela do cambista, que verifica a autenticidade da moeda, a examina, a sopesa, assegura-se de seu valor. Devemos ser os fiscais de nossas representações, de nossos pensamentos, testando-os com precaução, verificando seu metal, seu peso, sua efígie.

Essa metáfora do cambista, nós a encontramos nos estoicos e na literatura cristã primitiva, mas dotada de significações diferentes. Adotar a atitude do cambista, para Epíteto, significa que, desde que uma idéia se apresente a nosso espírito, devemos refletir as regras que nos permitem avaliá-la. Para Jean Cassiano, entretanto, ser um cambista e examinar seus pensamentos significa outra coisa: trata-se de tentar determinar se, na origem do movimento que suscita as representações, não existe a concupiscência ou o desejo – se nosso inocente pensamento não possui origens culpáveis, se não existe, velada, qualquer coisa que é a grande sedutora, que é talvez invisível, a moeda de nosso pensamento.

Epíteto definiu dois tipos de exercícios: os exercícios sofísticos e os exercícios éticos. A primeira categoria se compõe de exercícios retirados da escola: é o jogo das perguntas e das respostas. Esse jogo deve ser ético, quer dizer qualquer coisa que

desencadeie em um ensinamento moral. A segunda série é constituída pelos exercícios ambulantes: vai-se passear, pela manhã, e testam-se as reações sobre si que suscita o passeio. O objetivo desses dois tipos de exercício não é a decodificação da verdade, mas o controle das representações. Elas são as recordações das regras às quais deve-se conformar frente à adversidade. Os testes que preconizam Epíteto e Cassiano evocam, até nos termos utilizados, uma máquina de censura pré-freudiana. Para Epíteto, o controle das representações não consiste em uma decodificação, mas em uma recordação da memória dos princípios de ação, a fim de determinar, graças ao exame que o indivíduo pratica sobre si mesmo, se esses princípios governam sua vida. É uma espécie de exame de si permanente, no qual o indivíduo deve ser seu próprio censor. A meditação sobre a morte constitui o termo mais completo desses diferentes exercícios.

Além das cartas, o exame e a *askêsis*, existe uma quarta técnica de exame de si que nós devemos, agora, evocar: a interpretação dos sonhos. É uma técnica que, no século XIX, veio a conhecer um destino importante, mas, na Antigüidade, a posição que ocupava era assaz marginal. Os filósofos da Antigüidade tinham, em relação à interpretação dos sonhos, uma atitude ambivalente. A maior parte dos estóicos mostrava-se cética e crítica para com as coisas. Mas, a interpretação dos sonhos é uma prática geral e popular. Existem, de um lado, os “experts” capazes de interpretar os sonhos – dentre os quais pode-se citar Pitágoras e alguns filósofos estóicos – e, de outro, os especialistas que escrevem livros a fim de ensinar às pessoas a maneira de interpretar seus sonhos. Os escritos sobre esse tema são inúmeros, mas o único manual de onirocrítica que nos resta, em sua totalidade, é a *Chave dos sonhos de Artemidoro* (século II DC). A interpretação dos sonhos é importante, na Antigüidade, porque é através da significação de um sonho que se pode ler o indício de um acontecimento futuro.

Devo mencionar outros dois documentos que revelam a importância da interpretação dos sonhos na vida cotidiana. O primeiro é de Sinésio de Cyrène, e data do século IV de nossa era. Sinésio era um homem conhecido e instruído. Mesmo não sendo cristão, pediu para tornar-se bispo. Suas observações sobre os sonhos são interessantes, tanto mais que a adivinhação pública estava proibida, a fim de poupar o Imperador das más novidades. Devia-se, portanto, interpretar seus sonhos por si mesmo, fazer-se intérprete de si mesmo. Por isso, era necessário rememorar não somente os sonhos que se havia tido, mas também os acontecimentos que os haviam precedido e sucedido. Devia-se registrar aquilo que havia se passado a cada dia, quer fosse na vida diurna, quer na vida noturna.

Em seus *Discours sacrés* (Discursos sagrados), escritos no século II, Aelius Aristides relata seus sonhos e explica de qual maneira os convém interpretar. De acordo com ele, nós recebemos, através da interpretação dos sonhos, os conselhos dos deuses quanto ao remédio capaz de curar nossas enfermidades. A obra de Aristide nos coloca em uma encruzilhada entre dois tipos de discurso. Não é o relato detalhado das atividades cotidianas do sujeito que constituem a matriz dos *Discursos Sagrados*, mas a conotação ritual dos louvores que o sujeito dirige aos deuses que lhe curaram.

V

Gostaria, agora, de examinar o perfil geral de uma das principais técnicas de si inauguradas pelo cristianismo, e ver como essa técnica constituiu um jogo de verdade. Para fazê-lo, devo considerar a passagem da cultura pagã à cultura cristã – passagem na qual se distingue as continuidades e descontinuidades bem claramente.

O cristianismo se classifica dentre as religiões de salvação. É uma dessas religiões que se investem da missão de conduzir o indivíduo de uma realidade a outra, da morte à vida, do tempo à eternidade. Com esse fim, o cristianismo impõe um conjunto de condições e de regras de conduta que têm por objetivo uma certa transformação de si.

O cristianismo não é somente uma religião de salvação: é também uma religião confessional, que, bem mais que as religiões pagãs, impõe obrigações bastante rígidas de verdade, de dogma e de cânone (princípios). No cristianismo, as obrigações de verdade que impõem ao indivíduo crer nisso ou naquilo sempre existiram, e permanecem muito numerosas. A obrigação leva o indivíduo a aceitar um certo número de deveres, a considerar certos livros como uma fonte de verdade permanente, a consentir nas decisões autoritárias em matéria de verdade, a crer em certas coisas – e não somente nelas crer, mas também demonstrar que o crê -, a reconhecer a autoridade da instituição: é tudo isso que caracteriza o cristianismo.

O cristianismo exige uma outra forma de obrigação com a verdade, diferente da fé. Requer de cada um que saiba o que é, quer dizer, que se empenhe em descobrir, aquilo que passa em si mesmo, que reconheça suas faltas, admita suas tentações, localize seus desejos; cada um deve em seguida revelar essas coisas seja a Deus, seja aos outros membros da comunidade, conduzindo desta maneira a um testemunho, público ou de caráter privado, contra si próprio. Um laço existe entre as obrigações com a verdade que

concernem à fé e aquelas que tocam ao indivíduo. Esse laço permite uma purificação da alma, impossível sem o conhecimento de si.

As coisas não se apresentam da mesma maneira no catolicismo e na tradição protestante. Mas, tanto em uma, quanto na outra, se encontram as mesmas características: um conjunto de obrigações com a verdade concernente à fé, os livros, o dogma, e um outro conjunto concernente à verdade, o coração e a alma. O acesso à verdade não pode ser concebido sem a pureza da alma. A pureza da alma vem como consequência do conhecimento de si, e é a condição necessária à compreensão do texto; Agostinho fala de “*quis facit veritatem*” (fazer a verdade em si, ter acesso à luz).

Gostaria de analisar a maneira pela qual a Igreja, e sua aspiração à luz, pode conceber a iluminação como revelação de si. O sacramento da penitência e a confissão dos pecados são invenções bastante recentes. Nos primeiros tempos do cristianismo, recorria-se a outras formas para descobrir e decifrar a verdade em si. É através do termo *exomologêsis*, seja o “reconhecimento de um fato”, que se pode indicar uma das duas principais formas dessa revelação do si. Mesmo os padres latinos haviam conservado a palavra grega, sem buscar uma tradução exata. Para os cristãos, o *exomologêsis* significava reconhecer publicamente a verdade de sua fé ou reconhecer publicamente que eram cristãos.

A palavra tinha também uma significação penitencial. Um pecador que solicita a penitência deve ir buscar seu bispo e a ele pedi-la. Nos primeiros tempos do cristianismo, a penitência não era nem um fato, nem um ritual, mas um estatuto que era imposto àquele que havia cometido pecados muito graves.

O *exomologêsis* era o ritual pelo qual um indivíduo se reconhecia como pecador e como penitente. Compreendia muitas características: primeiramente, o pecador possuía estatuto de penitente para um período que poderia ser de quatro a dez anos, e esse estatuto afetava o conjunto de sua vida. Admitido o jovem, impunha certas regras concernentes à vestimenta e proibições em matéria de sexualidade. O indivíduo era designado como penitente, de maneira a que sua vida não se pareceria mais à dos outros. Mesmo depois da reconciliação, certas coisas lhe permaneceriam proibidas: por exemplo, não poderia se casar ou tornar-se pai.

Nesse estatuto se encontra a obrigação de *exomologêsis*. O pecador solicita a penitência. Ele vai ver o bispo e roga que se lhe imponha o estatuto de penitente. Ele deve justificar as razões que lhe levam a desejar esse estatuto e explicar suas faltas. Não é uma

confissão: é uma condição para a obtenção desse estatuto. Mais tarde, na Idade Média, ao *exomologêsis* tornar-se-á um ritual interveniente no final do período da penitência, até a reconciliação. Essa será a cerimônia graças a qual o penitente encontrará seu lugar entre os outros cristãos. Ao descrever essa cerimônia de reconhecimento, Tertúlio diz que o pecador, portando o ódio sob seus farrapos e todo coberto de cinzas, mantém a promessa diante da igreja, em uma atitude de humildade. Depois se prosterna e abraça os joelhos de seu irmãos(La Pénitence, 9-12). O *exomologêsis* não é uma conduta verbal, mas a expressão teatralizada do reconhecimento do estatuto de penitente. Bem mais tarde, São Jerônimo, em uma de suas Epístolas, descreverá a penitência de Fabíola, pecadora da nobreza romana. À época em que Fabíola figurou na fileira dos penitentes, as pessoas se lamentavam com ela, tornando mais patética ainda sua punição pública.

O reconhecimento indica também todo o processo a que o estatuto de penitente obriga o indivíduo no correr dos anos. O penitente é o ponto de convergência entre uma conduta penitencial claramente exibida, a autopunição e a revelação de si. Não se pode distinguir os atos pelos quais o penitente se pune daqueles pelos quais ele se revela. Existe um laço estreito entre a autopunição e a expressão voluntária de si. Esse laço aparece claramente em numerosos escritos. Cipriano, por exemplo, fala de manifestações de honra e de modéstia. A penitência não é nominal: ela é teatral.

Alardear o sofrimento, manifestar a vergonha, dar a conhecer a humildade e exibir a modéstia, esses são os principais traços da punição. A penitência, em seus primórdios no cristianismo, é um modo de vida que se manifesta, a todo momento, pela aceitação da obrigação de se revelar. Ela necessita uma representação visível e a presença de outros, que reconheçam o ritual. Essa concepção da penitência manter-se-á até os séculos XV e XVI.

Tertúlio utiliza a expressão *publicatio sui* para qualificar o *exomologêsis*. A *publicatio sui* remete ao exame de si de que fala Sêneca – mas um exame cuja prática cotidiana fica inteiramente privada. Para Sêneca o *exomologêsis* ou *publicatio sui* não implica na análise verbal dos atos ou dos pensamentos. É somente uma expressão somática e simbólica. O que era privado para os estóicos torna-se público para os cristãos.

Essa *publicatio sui*, quais eram suas funções? Primeiramente, representava uma maneira de apagar o pecado e de devolver ao indivíduo sua pureza que lhe havia conferido seu batismo. Em seguida é também um meio de revelar o pecador como tal. Aí está o paradoxo que é o coração do *exomologêsis*: apaga o pecado, mas revela o pecador. O mais importante, no ato da penitência, não é revelar a verdade do pecado, mas de mostrar a

verdadeira natureza pecadora do pecador. Não é um meio, para o pecador, de explicar seus pecados, mas um meio de revelar seu ser de pecador.

Em que a proclamação dos pecados tem o poder de os apagar? A exposição é o coração do *exomologêis*. Os outros cristãos dos primeiros séculos recorreram a três modelos para explicar a relação paradoxal entre a purificação dos pecados e a revelação de si.

O primeiro é o modelo médico: deve-se mostrar suas ofensas a fim de ser curado. Um outro modelo, menos freqüente, é o modelo do tribunal, do julgamento: apazigua-se sempre ao juiz confessando-lhe as faltas. O pecador se faz de advogado do diabo, tal como o próprio diabo no dia do Julgamento Final.

O modelo mais importante ao qual recorreremos para explicar o *exomologêsis* é aquele da morte, da tortura ou do martírio. Tanto na teoria quanto na prática, a penitência se elabora em torno do problema do homem que prefere morrer a se comprometer ou abandonar sua fé. A maneira na qual o mártir enfrenta a morte constitui o modelo do penitente. Para obter sua reintegração na Igreja, o relapso deve expor-se voluntariamente a um martírio ritual. A penitência é o destino da mudança, da ruptura consigo mesmo, com seu passado e com o mundo. É uma maneira, para o indivíduo, de mostrar que é capaz de renunciar à vida e a si mesmo, de enfrentar e aceitar a morte. A penitência não tem por objetivo estabelecer uma identidade, mas, pelo contrário, assinalar a privação de si, a ruptura consigo mesmo: *Ego non sum, ego*. Essa fórmula está no cerne da *publicatio sui*. Representa a ruptura do indivíduo com sua identidade passada. Os gestos ostentatórios têm por função revelar a verdade do próprio ser do pecador. A revelação de si é ao mesmo tempo a destruição de si.

A diferença entre a tradição estóica e a tradição cristã é que, na tradição estóica, o exame de si, o julgamento e a disciplina franqueiam o acesso ao conhecimento de si ao utilizar a memória, quer dizer, a memorização das regras, para fazer aparecer, em alto relevo, a verdade do indivíduo sobre ele mesmo. No *exomologêsis*, é por uma ruptura e uma dissociação violentas que o penitente faz aparecer a verdade sobre ele mesmo. É importante ressaltar que esse *exomologêsis* não é verbal. É simbólico, ritual e teatral.

VI

Vê-se aparecer no século IV uma técnica de revelação de si muito diferente: a *exagoreusis*, bem menos conhecida que o *exomologêsis*, porém mais importante. Essa técnica lembra os exercícios de verbalização que, para as escolas filosóficas pagãs, definiam a relação mestre/discípulo. Algumas técnicas de si elaboradas pelos estóicos transmitiram-se às técnicas espirituais cristãs.

Um exemplo, ao menos, de exame do de si – aquele que nos oferece São João Crisóstomo – apresenta a mesma forma e o mesmo caráter administrativo que aquele que descreve Sêneca no *De ira*. No exame de si, tal como o concebe Crisóstomo, o sujeito deve examinar suas contas desde a manhã; à noite, ele deve se interrogar a fim de prestar contas de sua conduta, de examinar aquilo que lhe é proveitoso e aquilo que lhe é prejudicial, mais pelas orações do que pelas palavras indiscretas. Reencontramos lá, bem exatamente, o exame de si tal como o descreve Sêneca. É importante notar que essa forma de exame de si é rara na literatura cristã.

Se a prática generalizada e elaborada do exame de si na vida monástica cristã difere do exame de si segundo Sêneca, ela difere também, radicalmente, da que descreve Crisóstomo e o *exomologêsis*. É uma prática de um gênero novo, que devemos compreender em função de dois princípios da espiritualidade cristã: a obediência e a contemplação.

Para Sêneca a relação do discípulo com seu mestre tinha certa importância, mas era uma relação utilitária e profissional. Fundamentava-se na capacidade do mestre em guiar seu aluno através de uma vida feliz e autônoma por meio de conselhos judiciosos. A relação cessava assim que o discípulo encontrava a via de acesso à vida.

Por toda uma série de razões, a obediência que requer a vida monástica é de uma natureza bem diferente. Ela difere do modelo greco-romano da relação com o mestre por não se fundamentar unicamente na necessidade, para o sujeito, de progredir em sua educação pessoal, mas afeta todos os aspectos da vida monástica. Não há nada, na vida do monge, que possa escapar dessa relação fundamental e permanente de obediência absoluta ao mestre. Jean Cassiano lembra um velho princípio da tradição oriental: “tudo que o mundo faz sem a permissão de seu mestre se assemelha a um furto”. A obediência, longe de ser um estado autônomo final, implica no controle integral da conduta pelo mestre. É um sacrifício de si, um sacrifício da vontade do sujeito. É a nova técnica de si.

Não importa para qual dos seus atos, mesmo o ato de morrer, o monge precisa da permissão de seu diretor. Tudo aquilo que faz sem essa permissão é considerado como um furto. Não há um só momento de sua vida em que o monge seja autônomo. Mesmo quando se torna dirigente, por sua vez, deve conservar o espírito de obediência – conservá-lo como um sacrifício permanente do controle absoluto da conduta pelo mestre. O si deve se constituir em si pela obediência.

O outro traço que caracteriza a vida monástica é que a contemplação figura como bem supremo. É a obrigação feita ao monge de voltar sem cessar seus pensamentos em direção ao ponto que é Deus, e de se assegurar que seu coração é bastante puro para ver Deus. O objetivo visado é a contemplação permanente de Deus.

Essa nova técnica de si que se elabora no interior do mosteiro, recebendo apoio na obediência e na contemplação, apresenta certas características específicas. Cassiano, que a considera um princípio de exame de si emprestado das tradições monásticas sírias e egípcias, a expõe em termos bastante claros.

Essa técnica de exame de si, de origem oriental, em que a obediência e a contemplação figuram como princípios dominantes, preocupa-se bem mais com o pensamento do que com a ação. De acordo com Cassiano, não são as ações passadas do dia que constituem o objeto de exame de si, mas os pensamentos presentes. Que o monge deva voltar continuamente seu pensamento em direção a Deus implica que examine o curso atual daquele pensamento. O exame ao qual se submete tem por objeto uma discriminação permanente entre os pensamentos que dirige a Deus e aqueles que o desviam. Essa preocupação contínua com o presente difere da memorização dos atos e, portanto, daquelas regras que preconizava Sêneca. Os gregos possuíam, para designá-lo, um termo assaz pejorativo: *logismoi*, quer dizer, as cogitações, o raciocínio, o pensar calculista. Encontra-se, em Cassiano, uma etimologia de *logismoi* – *coagitationes* -, mas não sei se é válida. O espírito é *polukinêtos*, “num estado de mobilidade constante” (Primeira Conferência do abade Serenus. Para Cassiano a mobilidade constante do espírito significa sua fraqueza. Ela é o que distrai o indivíduo da contemplação de Deus (Primeira Conferência do abade Nesterus).

Sondar o que passa no si consiste em tentar imobilizar a consciência, tentar eliminar os movimentos do espírito que desviam de Deus. Isso implica que se examine cada pensamento que se apresenta à consciência com o fim de perceber a relação que existe entre o ato e o pensamento, entre a verdade e a realidade; a fim de ver se não há, nesse pensamento, qualquer coisa que seja suscetível de tornar nosso espírito móvel, de

provocar nosso desejo, de desviar nosso espírito de Deus. O que fundamenta o exame, é a idéia de uma concupiscência secreta.

Existem três grandes tipos de exame de si: primeiro, o exame pelo qual se avalia a correspondência entre os pensamentos e a realidade (Descartes); segundo, o exame pelo qual se estima a correspondência entre os pensamentos e as regras (Sêneca); terceiro, o exame pelo qual se aprecia a relação entre um pensamento escondido e uma impureza da alma. É com o terceiro tipo de exame que começa a hermenêutica de si cristã e sua decodificação dos pensamentos íntimos. A hermenêutica de si se fundamenta na idéia de que existe em nós qualquer coisa de escondido, e que nós vivemos sempre na ilusão de nós mesmos, uma ilusão que mascara o segredo.

Cassiano diz que, a fim de praticar esse exame, devemos nos ocupar de nós mesmos e testemunhar nossos pensamentos diretamente. Ele utiliza três analogias. A primeira é a analogia do moinho (Primeira Conferência do abade Moisés. Os pensamentos são os grãos e a consciência é uma mó. Assim como o moleiro, devemos escolher os grãos – separar os que são ruins daqueles que, triturados pela mó, darão a boa farinha e o bom pão para nossa salvação.

A Segunda analogia é militar (Primeira Conferência do Abade Serenus, Cassiano estabelece uma analogia com o oficial que ordena a seus soldados que desfilem em duas filas: os bons à direita e os maus à esquerda. Devemos adotar a atitude do oficial que divide sua tropa em duas filas, a dos bons e a dos maus.

A terceira analogia é a do cambista (Primeira Conferência do abade Moisés). A consciência é o fiscal (*argyronome*) de si. Ela deve examinar as peças, considerar sua efígie, perguntar-se de que metal são feitas, interrogar sua proveniência. A consciência deve pesar as peças a fim de ver se não foram falsificadas. Da mesma forma que as peças levam a efígie do imperador, nossos pensamentos devem ser cunhados com a imagem de Deus. Devemos verificar a qualidade de nosso pensamento: essa efígie de Deus é bem real? Qual é seu grau de pureza? Não se confunde com o desejo ou a concupiscência? Encontramos aqui a mesma imagem que em Sêneca, mas com uma significação diferente.

Estando colocado que devemos ser os fiscais permanentes de nós mesmos, como essa discriminação se faz possível, como podemos determinar se um pensamento é de boa qualidade? Como essa discriminação pode ser efetiva? Existe uma só maneira: devemos confiar todos os nossos pensamentos ao nosso dirigente, obedecer em todas as coisas ao nosso mestre, praticar permanentemente a verbalização de todos os nossos pensamentos.

É diferente na filosofia estóica. Ao confessar não somente os pensamentos, mas também os movimentos mais ínfimos de sua consciência e suas intenções, o monge se coloca em uma analogia hermenêutica tanto em relação a seu mestre quanto em relação a si mesmo. Essa verbalização é a pedra dos nove, ou a moeda de nossos pensamentos.

Em que a confissão é capaz de assumir essa função hermenêutica? Como podemos tornarmos em hermeneutas de nós mesmos, ao exprimir, verbalmente ou por escrito, todos os nossos pensamentos? A confissão confere ao mestre, cuja experiência e sabedoria são maiores, um saber, que assim o permite ser um conselheiro melhor. Mesmo se, em sua função de poder discriminante, o mestre não diz nada, é como se o pensamento exprimido tivesse um efeito discriminante.

Cassiano dá o exemplo do monge que havia roubado um pão. Num primeiro momento, não podia confessá-lo. A diferença entre os bons e os maus pensamentos é que os maus pensamentos não podem se exprimir facilmente, o mal ficando indizível e escondido. Que os maus pensamentos não possam se exprimir sem dificuldade nem sem vergonha, impede que apareça a diferença cosmológica entre a luz e a escuridão, entre a verbalização e o pecado, entre o segredo e o silêncio, entre Deus e o diabo. Em um segundo momento, o monge se prosterna e confessa. Enquanto ele não se confessa verbalmente, o diabo não sai dele. A verbalização do pecado é o momento capital (Segunda Conferência do abade Moisés. A confissão é o seio da verdade. Mas essa idéia de uma verbalização permanente não é senão um ideal. Em algum momento, a verbalização não pode ser total. O preço da verbalização permanente é a transformação em pecado de tudo aquilo que não se pode expressar.

Existe, portanto – e concluirei nesse ponto – duas grandes formas de revelação de si, de expressão da verdade do sujeito, no cristianismo dos primeiros séculos. A primeira é o *exomologêsis*, ou seja, a expressão teatralizada da situação do penitente que torna manifesto seu estatuto de pecador. A segunda é a que a literatura espiritual chamou de *exagoreusis*. A *exagoreusis* é uma verbalização analítica e contínua dos pensamentos, que o sujeito pratica nos moldes de uma relação de obediência absoluta a um mestre. Essa relação toma por modelo a renúncia do sujeito à sua vontade e a si mesmo.

Se existe uma diferença fundamental entre o *exomologêsis* e a *exagoreusis*, deve-se, entretanto, ressaltar que ambos apresentam um elemento comum: a revelação não pode ser concedida sem a renúncia. No *exomologêsis*, o pecador deve perpetrar o “assassinato” de si mesmo ao praticar mortificações ascéticas. Quer se comprometa com o martírio ou com a obediência a um mestre, a revelação de si implica na renúncia do sujeito a si mesmo. Na

exagoreusis, por outro lado, o indivíduo, pela verbalização constante de seus pensamentos e a obediência da qual dá testemunho a seu mestre, mostra que renuncia à sua vontade e a si mesmo. Essa prática, que nasce com o cristianismo, persistirá até o século XVII. A introdução, no século XIII, da penitência, constitui uma etapa importante no desenvolvimento da *exagoreusis*.

Esse tema da renúncia do sujeito a si mesmo é muito importante. Através de toda a história do cristianismo, um laço se arma entre a revelação, teatral ou verbal, de si e a renúncia do sujeito a si mesmo. A hipótese que me inspira a estudar essas duas técnicas é a de que é a segunda – a verbalização – que se tornou a mais importante. A partir do século XVIII e até a época atual, as “ciências humanas” re inseriram as técnicas de verbalização em um contexto diferente, fazendo delas não o instrumento de renúncia do sujeito a si mesmo, mas o instrumento positivo da constituição de um novo sujeito. Que a utilização dessas técnicas deixou de implicar na renúncia do sujeito a si mesmo constitui uma ruptura decisiva.

XII - O ocidente e a verdade do sexo^{*}

Um inglês, que não deixou o nome, escreveu, nos fins do séc. XIX uma imensa obra que foi impressa em uma dezena de exemplares, não foi nunca a venda e acabou ficando com alguns colecionadores ou em raras bibliotecas. Um de seus livros mais desconhecidos, chama-se *My Secret Life*. O autor cita meticulosamente uma vida que foi essencialmente consagrada ao prazer sexual. Noite após noite, dia após dia, ele conta até suas menores experiências, sem fausto, sem retórica, com o único cuidado de dizer o que aconteceu, como, segundo qual intensidade e com qual qualidade de sensação.

Com este único cuidado? Talvez. Porque desta tarefa de escrever o cotidiano de seu prazer ele fala como de um puro dever. Como se tratasse de uma surda obrigação, um pouco enigmática, à qual ele não saberia recusar submeter-se: é preciso tudo dizer. E, entretanto, há outra coisa que, para esse inglês teimoso, trata-se de, neste “jogo-trabalho” combinar justamente um com o outro o prazer, o discurso verdadeiro sobre o prazer e o prazer próprio enunciado nesta verdade; trata-se de utilizar este diário – ao qual ele relê em voz alta, que ele escreve à medida – no desenvolvimento de novas experiências sexuais, segundo as regras de certos prazeres estranhos onde “ler e escrever” teriam um papel específico.

Steven Marcus consagrou a este obscuro contemporâneo da Rainha Vitória algumas páginas notáveis. Eu não seria tentado, de minha parte, a ver nele um personagem da sombra, localizado de um “outro lado” em uma época de pudicidade. É antes uma revanche discreta e risonha sobre a pudicidade da época? Parece-me, sobretudo, situado em um ponto de convergência de três linhas de evolução bem pouco secretas em nossa sociedade. A mais recente é aquela que dirigiria a medicina e a psiquiatria da época para um interesse quase entomológico pelas práticas sexuais, suas variantes e todo seu disparate: Krafft-Ebing não está longe. A segunda, mais velha, é aquela que, desde Réti e Sade, tem inclinado a literatura erótica a buscar seus efeitos não somente na vivacidade e raridade das cenas que imaginaram, mas na busca obstinada de uma certa verdade do prazer: uma erótica da verdade, uma relação da verdade até intensidade são características

^{*} “L’Occident et la vérité du sexe”, Le Monde, n. 9885, 5 novembre 1976, p. 24, Traduzido por Wanderson Flor do Nascimento.

desta nova “libertinagem” inaugurada no final do séc. XVIII. A terceira linha é a mais antiga; ela tem atravessado, desde a Idade Média, todo o Ocidente cristão: é a obrigação estrita para cada um de ir buscar no fundo de seu coração, para a penitência e exame da consciência, os traços, mesmo imperceptíveis, da concupiscência. A quase clandestinidade de *My Secret Life* não deve iludir. A relação do discurso verdadeiro com o prazer do sexo tem sido um dos cuidados mais constantes das sociedades ocidentais. E isso desde séculos.

O que não se disse sobre esta sociedade burguesa, hipócrita, pudica, avara de seus prazeres, teimosa em não querer nem reconhecer e nem a nomeá-los? O que não se tem dito sobre a mais pesada herança que ela teria recebido do cristianismo – o sexo-pecado? E sobre a maneira como o séc. XIX utilizou esta herança para fins econômicos: o trabalho mais que o prazer, a reprodução das forças mais do que o puro gasto de energias?

E não estava aí o essencial? E se houvesse no centro da “política do sexo” engrenagens bem diferentes? Não de rejeição e ocultação mas de incitação? E se o poder não tivesse por função essencial dizer não, interditar e censurar, mas de ligar, segundo uma espiral indefinida a coerção, o prazer e a verdade?

Imaginemos somente o zelo com o qual nossas sociedades têm multiplicado, já há muitos séculos, todas as instituições que são destinadas a extorquir a verdade do sexo e que produzem para elas mesmas um prazer específico. Imaginemos a enorme obrigação da confissão e todos os prazeres ambíguos que, ao mesmo tempo, a perturbam e a tornam desejável: confissão, educação, relação entre pais e filhos, médicos e doentes, psiquiatras e histéricas, psicanalistas e pacientes. Se diz, as vezes, que o Ocidente não foi nunca capaz de inventar um único novo prazer. Não conta para nada a vontade de escavar, extrair, interpretar brevemente o “prazer de análise”, no sentido largo do termo?

Mais que uma sociedade dedicada à repressão do sexo, eu veria a nossa dedicada à sua “expressão”. Que me perdoem essa palavra desvalorizada. Eu veria o Ocidente obstinado em extrair a verdade do sexo. As ciências, as barreiras, os ocultamentos não devem ser subestimados; mas eles apenas podem se formar e produzir seus duvidosos efeitos sobre o fundo de uma vontade de saber que atravessa toda nossa relação com o sexo. Vontade de saber, nesse ponto imperiosa e na qual somos envolvidos e pela qual chegamos não só a buscar a verdade do sexo, mas a enviá-la à nossa própria verdade. A ela caberia dizer o que somos. De Gerson a Freud, toda uma lógica do sexo é edificada e organiza a ciência do sujeito.

Nós nos imaginamos de bom grado como pertencentes de um regime “vitoriano”. Parece-me que nosso reinado é mais aquele imaginado por Diderot em *Os beijos indiscretos*: um certo mecanismo, uma pena invisível, faz falar o sexo em uma tagarelice quase interminável. Estamos em uma sociedade do sexo que fala.

*

Assim, talvez seja preciso interrogar uma sociedade sobre a maneira com a qual ela organiza as relações do poder, da verdade e do prazer. Parece-me que se pode distinguir dois regimes principais. Um é o da arte erótica. A verdade é aí extraída do prazer mesmo, recolhido como experiência, analisado segundo sua qualidade, seguindo ao largo de suas reverberações no corpo e na alma e esse saber quintessenciado é, sob o selo do segredo, transmitido por iniciação magistral àqueles que se mostraram dignos e que souberam fazer uso ao nível mesmo do seu prazer, para intensificá-lo e torná-lo mais agudo e mais acabado.

A civilização ocidental, em todo caso, há séculos, quase nada conheceu da arte erótica; ela amarrou as relações de poder, do prazer e da verdade, sobre uma outra forma: uma “ciência do sexo”. Tipo de saber onde o que é analisado é menos o prazer do que o desejo, onde o mestre não tem a função de iniciar, mas de interrogar, de escutar, de decifrar, onde o processo não tem por fim uma majoração do prazer, mas uma modificação do sujeito (que se encontra perdoado ou reconciliado, curado ou liberto).

Desta arte à esta ciência, as relações são muito mais numerosas como que se pudesse fazer uma linha de divisão entre dois tipos de sociedade. A que trata da direção da consciência ou da cura psicanalítica, o saber do sexo ligado aos imperativos do segredo, uma certa relação com o mestre em todo um jogo de promessas que aparecem ainda na arte erótica. Creríamos que, sem essas relações turvas, alguns pagariam tão caro o direito bi-semanal de formular laboriosamente a verdade de seu desejo e esperar com toda paciência o benefício da interpretação?

Meu projeto seria fazer a genealogia desta “ciência do sexo”. Empreendimento que não é por ele mesmo uma novidade, eu o sei; muitos o fazem hoje e mostram o quanto de recusa, de ocultamento, de medos, de desconhecimento sistemático tiveram muito tempo em sua margem todo um saber eventual do sexo. Mas eu gostaria de tentar esta genealogia em termos positivos, à partir das incitações, dos focos, das técnicas e procedimentos que têm permitido a formação deste saber; gostaria de seguir desde o problema cristão da

carne, todos os mecanismos que tem construído sobre o sexo um discurso de verdade e organizado em torno dele um regime misto de prazer e poder. Na impossibilidade de seguir globalmente esta gênese, eu tentaria, em estudos distintos, marcar algumas destas estratégias, as mais importantes, em relação às crianças, às mulheres, às perversões e à regulação dos nascimentos.

A questão que tradicionalmente se coloca é esta: Por que o Ocidente culpabilizou tanto tempo o sexo e como, sobre o fundo desta recusa ou deste medo, se veio a colocar através de muitas reticências a questão da verdade? Por que e como, desde o fim do séc. XIX se tem tentado levantar uma parte do grande segredo e isto com uma dificuldade da qual inclusive a coragem de Freud é ainda testemunha?

Eu gostaria de colocar uma questão totalmente outra: por que o Ocidente se tem interrogado continuamente sobre a verdade do sexo e exigido que cada um a formule sobre si? Por que se quis, com tanta obstinação que nossa relação conosco mesmos passe por esta verdade? É preciso então se espantar que no início do séc. XX nós tenhamos sido tomados por uma grande e nova culpabilidade, que nós tenhamos experimentado um tipo de remorso que nos fez crer que há séculos estamos em falta a respeito do sexo.

Parece-me que nesta nova culpabilização que nos parece tão ávida - o que é sistematicamente ignorante - é justamente esta grande configuração do saber que o Ocidente não cessa de organizar em torno do sexo, através de técnicas religiosas, médicas e sociais.

Suponho que estejam de acordo neste ponto. Mas ainda assim me dirão: "Esta grande confusão em torno do sexo, esse cuidado constante teve, até pelo menos o séc. XIX apenas um objetivo: Proibir o livre uso do sexo". Certamente, o papel das proibições foi importante. Mas o sexo é, em qualquer condição, proibido? Ou antes as proibições não são armadilhas no interior de uma estratégia complexa e positiva?

Toca-se aqui em um problema mais geral que seria preciso tratar antes como um contraponto desta história da sexualidade, o problema do poder. De uma maneira espontânea, quando se fala do poder se o concebe como lei, como interdição, com proibição e repressão; e somos bastante desarmados quando se trata de segui-lo em seus mecanismos e efeitos positivos. Um certo modelo jurídico pesa sobre as análises do poder, dando um privilégio absoluto à forma da lei. Seria preciso escrever uma história da sexualidade que não fosse ordenada pela idéia de um poder-repressão, de um poder-censura, mas por uma idéia de um poder-incitação, de um poder-saber; seria preciso

desprender o regime de coerção, de prazer e de discurso que é não inibidor, mas construtivo deste domínio complexo que é a sexualidade.

Eu desejaria que esta história fragmentária da “Ciência do sexo” pudesse valer igualmente como o esboço de uma analítica do poder.

XIII - O que é o Iluminismo?*

Parece-me que este texto faz aparecer um novo tipo de questão no campo da reflexão filosófica. Claramente, este não é certamente nem o primeiro texto na história da filosofia, nem mesmo o único texto de Kant que tematiza uma questão que diz respeito à história. Encontra-se em Kant textos que colocam à história uma questão de origem: o texto mesmo sobre os inícios da história, o texto sobre a definição do conceito de raça; outros textos colocam à história a questão de sua forma de realização: assim, neste mesmo ano de 1784, *A idéia de uma história universal desde o ponto de vista cosmopolita*^{1[i]}. Em outros, por fim, se interroga sobre a finalidade interna organizando os processos históricos, assim como no texto dedicado ao emprego de princípios teleológicos. Todas estas questões, aliás estreitamente ligadas, atravessam, com efeito, as análises de Kant a propósito da história. Parece-me que o texto de Kant sobre a *Aufklärung* é um texto bastante diferente. Ele não coloca diretamente, e em todo caso, nenhuma destas questões, nem a da origem nem, apesar das aparências, a da realização; ele coloca, de uma maneira relativamente discreta, quase lateral, a questão da teleologia imanente ao processo mesmo da história.

A questão que parece surgir pela primeira vez neste texto de Kant, é a questão do presente, a questão da atualidade: o que é que acontece hoje? O que acontece agora? E o que é esse “agora” no interior do qual estamos, uns e outros, e que define o momento onde escrevo? Esta não é a primeira vez que se encontra, na reflexão filosófica, referências ao presente, pelo menos como situação histórica determinada e que pode ter valor para a reflexão filosófica. Apesar de tudo, quando Descartes, no início do *Discurso do Método*, conta seu próprio itinerário e o conjunto de decisões filosóficas tomadas ao mesmo tempo para si e para a filosofia, ele se refere antes a uma maneira explícita, a algo que poderia ser considerado como uma situação histórica na ordem do conhecimento e das ciências de sua própria época. Mas neste gênero de referências, trata-se de encontrar, nesta configuração designada como presente, um motivo para uma decisão filosófica; em Descartes, não encontramos uma questão que seria da ordem: “O que é precisamente este presente ao qual pertencemos?”. Ora, me parece que a questão à qual Kant responde, aliás,

* Traduzido a partir de FOUCAULT, Michel. Dits et Écrits. Paris: Gallimard, 1994, Vol. IV, pp. 679-688. por Wanderson Flor do Nascimento.

àquela que ele é obrigado a responder, posto que lhe foi colocada, esta questão é outra. Esta não é simplesmente: o que é que, na situação atual, pode determinar tal ou qual decisão de ordem filosófica? A questão centra-se sobre o que é este presente, centra-se sobre a determinação de um certo elemento do presente que se trata de reconhecer, de distinguir, de decifrar no meio de todos os outros. O que é que, no presente, faz sentido para uma reflexão filosófica.

Na resposta que Kant tenta dar a essa interrogação, ele pretende mostrar de que forma esse elemento torna-se o portador e o signo de um processo que concerne ao pensamento, o conhecimento, a filosofia; mas trata-se de mostrar em que e como aquele que fala enquanto pensador, enquanto cientista, enquanto filósofo, ele mesmo faz parte desse processo e (mais que isso) como ele tem um certo papel a desempenhar neste processo, no qual ele então se encontra, ao mesmo tempo, como elemento e ator.

Em resumo, parece-me que se viu aparecer no texto de Kant a questão do presente como acontecimento filosófico ao qual pertence o filósofo que fala. Se se considera a filosofia como uma forma de prática discursiva que tem sua própria história, parece-me que com esse texto sobre a *Aufklärung*, vê-se a filosofia – e penso que não forço as coisas demais ao dizer que é a primeira vez – problematizar sua própria atualidade discursiva: atualidade que ela interroga como acontecimento, como um acontecimento do qual ela deve dizer o sentido, o valor, a singularidade filosófica e no qual ela tem que encontrar ao mesmo tempo sua própria razão de ser e o fundamento daquilo que ela diz. Deste modo, vê-se que, para o filósofo, colocar a questão de seu pertencimento a este presente, não será de forma alguma a questão de sua filiação a uma doutrina ou a uma tradição; não será mais simplesmente a questão de seu pertencimento a uma comunidade humana em geral, mas o seu pertencimento ao um certo “nós”, a um nós que se relacione com um conjunto cultural característico de sua própria atualidade.

É este nós que está a caminho de tornar-se para o filósofo o objeto de sua própria reflexão; e por isso mesmo se afirma a impossibilidade de fazer a economia da interrogação para o filósofo acerca de seu pertencimento singular a esse nós. Tudo isso, a filosofia como problematização de uma atualidade e como interrogação para o filósofo dessa atualidade da qual faz parte e em relação à qual tem que se situar, poderia caracterizar a filosofia como discurso da modernidade e sobre a modernidade.

Qual é esta minha atualidade? Qual é o sentido desta atualidade? E o que faço quando falo desta atualidade? É nisso que consiste, me parece, essa nova interrogação sobre a modernidade.

Isto não é nada mais que uma pista que convém explorar com um pouco mais de precisão. Seria necessário tentar fazer a genealogia, não tanto da noção de modernidade, mas da modernidade como questão. E, em todo caso, mesmo se tomo o texto de Kant como ponto de emergência desta questão, é claro que faz parte de um processo histórico muito amplo do qual seria preciso conhecer as medidas. Seria, sem dúvida, um eixo interessante para o estudo do séc. XVIII em geral e mais particularmente da *Aufklärung*, que se interroga sobre o seguinte fato: a *Aufklärung* chama a si mesma de *Aufklärung*; ela é um processo cultural sem dúvida muito singular que sendo consciente de si mesmo, nomeando-se, situando-se em relação do seu passado e em relação com seu futuro e designando as operações que devia efetuar no interior de seu próprio presente.

Apesar de tudo, a *Aufklärung* não é a primeira época que se nomeia a si mesma em lugar de simplesmente se caracterizar, segundo um velho hábito, como período de decadência ou de prosperidade, de esplendor ou miséria, se nomeia através de certo evento marcado em uma história geral do pensamento, da razão e do saber, e no interior da qual ela tem que desempenhar o seu próprio papel?

A *Aufklärung* é uma época, uma época que formula ela mesma seu lema, seu preceito e que diz o que se tem de fazer, tanto em relação à história geral do pensamento, quanto em relação a seu presente e às formas de conhecimento, de saber, de ignorância e de ilusão nas quais ela sabe reconhecer sua situação histórica.

Parece-me que nesta questão da *Aufklärung* vê-se uma das primeiras manifestações de uma certa maneira de filosofar que teve uma longa história desde dois séculos. Uma das grandes funções da filosofia dita “moderna” (esta que se pode situar o início no finalzinho do século XVIII) é de se interrogar sobre sua própria atualidade.

Poderíamos seguir a trajetória desta modalidade da filosofia através do século XIX até os dias de hoje. A única coisa que eu gostaria de frisar neste momento é que esta questão tratada por Kant em 1784 para responder uma questão que lhe foi colocada desde fora, Kant não a esqueceu. Ele vai colocá-la novamente e tentar respondê-la em relação a um outro acontecimento que também não deixou de interrogar-se. Este acontecimento, claramente, é a Revolução Francesa.

Em 1798, Kant de alguma forma dá uma seqüência ao texto de 1784. Em 1784, ele tentava responder à questão que se colocava: “O que é esta *Aufklärung* da qual fazemos parte?” e em 1798 ele responde a uma questão que a atualidade lhe colocava mas que fora formulada desde 1794 por toda a discussão filosófica na Alemanha. Esta questão era: “O que é a revolução?”

Vocês sabem que *O conflito das faculdades* é uma coletânea de três dissertações sobre as relações entre as diferentes faculdades que constituem a Universidade. A segunda dissertação diz respeito ao conflito entre a faculdade de filosofia e a faculdade de direito. Toda a área das relações entre filosofia e direito se ocupa da questão: “Existe um progresso constante no gênero humano?” E é para responder a esta questão que Kant, no parágrafo V dessa dissertação, desenvolve o seguinte raciocínio: Se se quer responder à questão “Existe um progresso constante no gênero humano?” é necessário determinar se existe uma causa possível desse progresso, mas, uma vez estabelecida essa possibilidade, é preciso mostrar que essa causa atua efetivamente e, para isto, realçar um certo acontecimento que mostre que a causa atua realmente. Em suma, a citação de uma causa não pode nunca determinar os efeitos possíveis, ou mais exatamente a possibilidade do efeito, mas a realidade de um efeito apenas pode ser estabelecida pela existência de um acontecimento.

Não é suficiente que se siga a trama teleológica que torna possível o progresso, é preciso isolar, no interior da história, um acontecimento que tenha valor de signo.

Signo de que? Signo da existência de uma causa, de uma causa permanente, que ao longo de toda a história guiaram os homens pela via do progresso. Causa constante da qual se deve então mostrar que agiu outras vezes, que atua no presente e que atuará posteriormente. O acontecimento, em consequência, que nos permite decidir se há progresso, será um signo “*rememorativum, demonstrativum, pronosticum*”. É preciso que este seja um signo que mostra que isso tem sido sempre como é (é o signo rememorativo), um signo que mostre que as coisas atualmente se passam assim também (é o demonstrativo), que enfim mostre que as coisas permanecerão assim (signo prognóstico). E é assim que poderemos estar seguros de que a causa que torna possível o progresso não atua apenas em um momento dado, mas que ela garante uma tendência geral do gênero humano em sua totalidade em marchar no sentido do progresso. Eis aí a questão: “Existe em nosso redor um acontecimento que seja rememorativo, demonstrativo e prognóstico de um progresso que permita levar o gênero humano em sua totalidade?”

A resposta dada por Kant, vocês podem adivinhar; mas eu gostaria de ler a passagem pela qual ele introduz a Revolução como acontecimento que tem esse valor de signo. “Não espereis, escreve ele no início do parágrafo VI, que este evento consista em altos gestos ou delitos importantes cometidos pelos homens, em razão de que o que era grande se torna pequeno ou o que era pequeno se torna grande, nem em antigos e brilhantes edifícios que desaparecem como que por magia enquanto que em seu lugar surgem outros como que saídos das profundezas da terra. Não se trata de nada disto”.

Neste texto, Kant faz, evidentemente, alusão às reflexões tradicionais que buscam as provas do progresso e do não progresso na espécie humana na queda dos impérios, nas grandes catástrofes em meio dos quais Estados estabelecidos desaparecem, nos reveses das fortunas que diminuem as posses e que fazem aparecer novas. Prestem atenção, diz Kant a seus leitores, não é nos grandes acontecimentos que devemos buscar o signo rememorativo, demonstrativo e prognóstico do progresso; é nos acontecimentos bem menos grandiosos, bem menos perceptíveis. Não se pode fazer essa análise do presente no que diz respeito a esses valores significativos sem nos entregar a um cálculo que permita dar a isso que, aparentemente, é sem significação e valor, a significação e o valor que buscamos. O que é esse acontecimento que não é, então, um “grande” acontecimento? Há evidentemente um paradoxo em dizer que a revolução não é um acontecimento ruidoso. Não é o exemplo mesmo de um acontecimento que inverte, que faz que o que era grande se torne pequeno e o que era pequeno se torne grande, e que devora as estruturas que pareciam as mais sólidas da sociedade e dos Estados? Acontece que para Kant, não é esse aspecto da revolução que faz sentido. O que constitui no acontecimento um valor rememorativo, demonstrativo e prognóstico não é o drama revolucionário por si, as façanhas revolucionárias nem os gestos que os acompanham. O que é significativo é a maneira pela qual a revolução se faz espetáculo, é a maneira pela qual ela é acolhida em torno dos espectadores que não participam, mas que olham, que assistem e que, ou bem ou mal, se deixam arrastar por ele. Não é o transtorno revolucionário que constitui a prova do progresso; em primeiro lugar, sem dúvida, porque a revolução não faz mais que inverter as coisas e também porque se se tivesse de refazer esta revolução, não se a refaria. Há, neste sentido, um texto extremamente interessante: “Pouco importa, disse ele, se a revolução de um povo cheio de espírito, como a que vimos perto de nossos dias [trata-se da Revolução Francesa], pouco importa se ela triunfa ou fracassa, pouco importa se ela acumula miséria e atrocidade até um ponto tal onde um homem sensato que a refaria com a esperança de ter êxito não resolveria nunca, entretanto, tentar a experiência a esse preço”. Não é então o processo revolucionário que é importante, pouco importa se triunfa ou fracassa, isso não tem a ver com o progresso, ou pelo menos com o signo de progresso que nós procuramos. O fracasso ou triunfo da revolução não são signos do progresso ou signo que tem progresso. Mas ainda que houvesse a possibilidade de alguém conhecer a revolução, de saber como ela se desenrola e, ao mesmo tempo, de ter êxito nela, e ainda, calculando o preço necessário a esta revolução, este homem sensato não a faria. Então, como “reviravolta”, como empreendimento que pode triunfar ou fracassar, como preço pesado a pagar, a revolução, em si mesma, não pode ser considerada como o signo de que

existe uma causa capaz de sustentar, através da história, o progresso constante da humanidade.

Por outro lado, o que faz sentido e o que vai constituir o signo do progresso é que, em torno da revolução, diz Kant, há “uma simpatia de aspiração que beira o entusiasmo”. O que é importante na revolução, não é a revolução em si, mas o que se passa na cabeça dos que não a fazem ou, em todo caso, que não são os atores principais; é a relação que eles mantêm com essa revolução da qual eles não são agentes ativos. O entusiasmo para com a revolução é signo, segundo Kant, de uma disposição moral da humanidade; essa disposição se manifesta permanentemente de duas formas: primeiramente, no direito que todos os povos têm de se dar a constituição política que lhes convêm e no princípio conforme o direito e a moral de uma constituição política que evite, em razão de seus princípios, toda guerra ofensiva. É precisamente essa disposição da qual a humanidade é portadora em direção a uma tal constituição que o entusiasmo pela revolução significa. A revolução como espetáculo e não como gesticulação, como palco do entusiasmo para aqueles que a assistem e não como princípio de transtorno para os que dela participam, é um “*signum rememorativum*”, pois ela revela esta disposição desde a origem; é um “*signum demonstrativum*”, porque ela mostra a eficácia presente desta disposição; e é também um “*signum prognosticum*”, pois se existem resultados da revolução que não podem ser recolocados em questão, não se pode esquecer da disposição que se revelou através dela.

Sabe-se, igualmente, que esses são os dois elementos, a constituição política escolhida à vontade pelos homens e uma constituição política que evite a guerra, é isso igualmente o processo da *Aufklärung*, isto é, a revolução é antes o que finaliza e continua o processo mesmo da *Aufklärung* e é em certa medida também que a *Aufklärung* e a revolução são dois acontecimentos que não se podem mais esquecer. “Eu sustento, diz Kant, que posso predizer ao gênero humano, sem espírito profético, a partir das aparências e signos precursores de nossa época, que alcançará este fim, isto é, chegará a um estado tal que os homens possam se dar a constituição que eles querem e a constituição que impedirá a guerra ofensiva, de tal modo que, a partir de então estes processos serão recolocados em questão. Um tal fenômeno na história da humanidade não se pode mais esquecer, posto que revelou na natureza humana uma disposição, uma faculdade de progredir, de maneira tal que político algum poderia, mesmo que por meios sutis, separá-la do curso anterior dos acontecimentos, somente a natureza e a liberdade reunidas na espécie humana seguindo os princípios internos do direito estariam em condições de anunciar ainda que de uma maneira indeterminada e como um acontecimento contingente.

Mas se o objetivo visado para esse acontecimento não era ainda esperado, quando mesmo a revolução ou a reforma da constituição de um povo tenham finalmente fracassado, ou mesmo se, passado um certo espaço de tempo, tudo retomassem a rotina precedente como predizem agora certos políticos, esta profecia filosófica não perderia em nada sua força. Porque este acontecimento é por demais importante, por demais imbricado com os interesses da humanidade e de uma influência por demais vasta sobre todas as partes do mundo, por não mais poder ressurgir na memória do povo em circunstâncias favoráveis ou ser recordado nos momentos de crise de novas tentativas do mesmo gênero, pois em um assunto tão importante para a espécie humana, é necessário que a constituição que se aproxima alcance em um certo momento esta solidez que o ensino das experiências repetidas não deixará de marcar em todos os espíritos”.

A revolução, de todo modo, se arriscará sempre de cair na rotina, mas com o acontecimento, cujo conteúdo carece de importância, sua existência atesta uma virtualidade permanente e que não pode ser esquecida: para a história futura, é a garantia da continuidade mesma, de um passo para o progresso.

Eu pretendia somente de situar este texto de Kant sobre a *Aufklärung*; logo tentarei lê-lo um pouco mais de perto. Eu pretendia também ver como, apenas quinze anos mais tarde, Kant refletiria sobre esta outra atualidade de outro modo muito dramática que era a Revolução Francesa. Nesses dois textos está de algum modo a origem ou ponto de partida de toda uma dinastia de questões filosóficas. Estas duas questões “O que é a *Aufklärung*? e O que é a revolução?” são as formas sob as quais Kant colocou a questão de sua própria atualidade. São também, penso, as duas questões que não cessam de martelar senão toda a filosofia moderna desde o séc. XIX, ao menos uma grande parte desta filosofia. Depois de tudo, me parece que a *Aufklärung*, ao mesmo tempo, como acontecimento singular inaugurador da modernidade européia e como processo permanente que se manifesta na história da razão, no desenvolvimento e instauração de formas de racionalidade e de técnica, a autonomia e a autoridade do saber, não é simplesmente para nós um episódio na história das idéias. Ela é uma questão filosófica, inscrita, desde o séc. XVIII, em nosso pensamento. Deixemos com sua piedade aqueles que querem que se guarde viva e intacta a herança da *Aufklärung*. Esta piedade é claramente a mais tocante das traições. Não são os restos da *Aufklärung* que se trata de preservar, é a questão mesma deste acontecimento e de seus sentidos (a questão da historicidade do pensamento universal) que é preciso manter presente e guardar no espírito como o que deve ser pensado.

A questão da *Aufklärung* ou, ainda, da razão, como problema histórico, de maneira mais ou menos oculta, tem atravessado todo o pensamento filosófico desde Kant até hoje.

A outra face da atualidade que Kant encontrou é a revolução: a revolução ao mesmo tempo como acontecimento, como ruptura e como tormento na história, como fracasso, mas ao mesmo tempo como valor, como signo da espécie humana. Ainda aí, a questão para a filosofia não é de determinar qual é a parte da revolução que conviria preservar e fazer valer como modelo. A questão é de saber o que é preciso fazer com essa vontade de revolução, com este “entusiasmo” para a revolução que é outra coisa que o empreendimento revolucionário mesmo. As duas questões “O que é a *Aufklärung*?” e “O que fazer com a revolução?” definem, as duas, o campo de interrogação que dirige-se para o que somos nós em nossa atualidade.

Kant me parece ter fundado as duas grandes tradições críticas entre as quais está dividida a filosofia moderna. Diríamos que em sua grande obra crítica, Kant colocou, fundou esta tradição da filosofia que coloca a questão das condições sobre as quais um conhecimento verdadeiro é possível e, a partir daí, toda uma parte da filosofia moderna desde o séc. XIX se apresentou, se desenvolveu como uma analítica da verdade.

Mas existe na filosofia moderna e contemporânea um outro tipo de questão, um outro modo de interrogação crítica: é esta que se viu nascer justamente na questão da *Aufklärung* ou no texto sobre a revolução; “O que é nossa atualidade? Qual é o campo atual das experiências possíveis?”. Não se trata de uma analítica da verdade, consistiria em algo que se poderia chamar de analítica do presente, uma ontologia de nós mesmos e, me parece que a escolha filosófica na qual nos encontramos confrontados atualmente é a seguinte: pode-se optar por uma filosofia crítica que se apresenta como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou bem se pode optar por um pensamento crítico que toma a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade, é esta forma de filosofia que de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber, fundou uma forma de reflexão na qual tenho tentado trabalhar.

XIV - "Omnes Et Singulatim" - para uma crítica da razão política*

O título parece pretensioso, eu sei. Mas a razão é neste caso precisamente sua própria desculpa. Após o século XIX, o pensamento ocidental nunca parou de insistir em criticar o papel da razão - ou da falta de razão - nas estruturas políticas. Por isso é totalmente inconveniente lançar-se mais uma vez em tão vasto projeto. A própria frequência das tentativas anteriores é, assim, a garantia de que todo novo empreendimento será tão coroado de sucesso quanto os precedentes - e, seja como for, provavelmente tão feliz.

Eis-me, desde o início, no embaraço de quem não dispõe senão de esboços e de bosquejos inacabáveis a propor. Em tempos que já lá se vão, a filosofia renunciou a buscar compensar a impotência da razão científica, a ponto de nem tentar completar seu edifício.

Uma das tarefas das Luzes era a de multiplicar os poderes políticos da razão. Mas os homens do século XIX chegaram bem cedo a perguntar-se se a razão não estava destinada a tornar-se demasiado potente em nossas sociedades. Começaram a inquietar-se com a relação que eles divisavam entre uma sociedade inclinada à racionalização e certas ameaças ameaçando o indivíduo e suas liberdades, a espécie e sua sobrevivência.

Dito de outra forma, depois de Kant, o papel da filosofia foi o de impedir a razão de superar os limites do que é dado na experiência; mas, desde aquela época - ou seja, com o desenvolvimento dos Estados modernos e a organização política da sociedade - o papel da filosofia foi também o de vigiar os abusos de poder da racionalidade política - o que lhe dava uma esperança de vida bastante promissora.

Ninguém ignora tais banalidades. Mas o fato mesmo de que sejam banais não significa que não existam. Na presença de fatos banais, cabe-nos descobrir - ou tentar descobrir - os problemas específicos e talvez originais que estão relacionados com os mesmos.

* FOUCAULT, Michel. *"Omnes et singulatim": vers une critique de la raison politique*. In: Dits et Écrits 1954-1988, Vol. IV (1980-1988). Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris, Gallimard, 1994, pp. 134-161. O texto resulta de conferências feitas pelo Autor em 1979, e publicadas como um artigo em 1981.

A ligação entre a racionalização e os abusos do poder político é evidente. E ninguém precisa esperar a burocracia ou os campos de concentração para reconhecer a existência destas relações. Mas o problema é então de saber o que fazer com um dado tão evidente.

Movamos o "processo" à razão? Na minha opinião, nada seria mais estéril. Antes de mais, porque não se trata nem de culpabilidade nem de inocência neste campo. Depois, porque é absurdo invocar a "razão" como entidade contrária da não-razão. Por fim, porque tal processo nos colocaria numa armadilha obrigando-nos a jogar o papel arbitrário e chato do racionalista ou do irracionalista.

Vamos indagar esta espécie de racionalismo que parece ser específico de nossa cultura moderna e que remonta às Luzes? Esta, creio eu, é a solução que escolheriam alguns membros da Escola de Frankfurt. Minha intenção não consiste em abrir uma discussão sobre suas obras - e elas são das mais importantes e das mais preciosas. Sugeriria, da minha parte, outra maneira de estudar as relações entre a racionalização e o poder:

1. É sem dúvida prudente não tratar da racionalização da sociedade ou da cultura como um todo, mas analisar este processo em diversos domínios - cada um deles enraizando-se numa experiência fundamental: loucura, doença, morte, crime, sexualidade, etc.

2. Considero perigoso o próprio termo racionalização. Quando alguns tentam racionalizar algo, o problema essencial não consiste em pesquisar se eles se conformam ou não aos princípios da racionalidade, mas de descobrir a que tipo de racionalidade eles recorrem.

3. Mesmo que as Luzes tenham sido uma fase extremamente importante em nossa história e no desenvolvimento da tecnologia política, creio que devemos referir-nos a processos bem mais recuados se quisermos compreender como nos deixamos cair na armadilha da nossa própria história.

Tal foi minha "linha de conduta" no meu precedente trabalho: analisar as relações entre experiências como a loucura, a morte, o crime ou a sexualidade, e diferentes tecnologias do poder. Meu trabalho daqui em frente conduz ao problema da individualidade - ou, deveria eu dizer, da identidade em conexão com o problema do "poder individualizante".

*

Cada um sabe que, nas sociedades européias, o poder político evoluiu para formas cada vez mais centralizadas. Historiadores estudam esta organização do Estado, com sua administração e sua burocracia, há vários decênios.

Gostaria de sugerir aqui a possibilidade de analisar outra espécie de transformação relativa a estas relações de poder. Tal transformação seja talvez menos conhecida. Mas creio que ela não é de menor importância, sobretudo para as sociedades modernas. Aparentemente tal evolução é oposta à evolução na direção de um Estado centralizado. Penso, de fato, no desenvolvimento das técnicas de poder voltadas para os indivíduos e destinadas a dirigi-los de modo contínuo e permanente. Se o Estado é a forma política de um poder centralizado e centralizador, denominemos "pastorado" (*pastorat*) o poder individualizador.

Meu propósito consiste aqui em apresentar em grandes traços a origem desta modalidade pastoral do poder, ou pelo menos alguns aspectos de sua história antiga. Em uma segunda conferência, tentarei mostrar como este pastorado se encontrou associado ao seu contrário, o Estado.

A idéia de que a divindade, o rei ou o chefe é um pastor seguido de um rebanho de ovelhas não era familiar aos gregos e aos romanos. Houve exceções, eu sei - inicialmente na literatura homérica, depois em certos textos do Baixo Império. Voltarei a isso em seguida. Grosseiramente falando, podemos dizer que a metáfora do rebanho está ausente dos grandes textos políticos gregos ou romanos.

Este não é o caso nas sociedades orientais antigas, no Egito, na Assíria e na Judéia. O faraó egípcio era um pastor. No dia de sua coroação ele recebia ritualmente o cajado do pastor; e o monarca da Babilônia tinha direito, entre outros títulos, ao de "pastor dos homens". Mas Deus era também um pastor conduzindo os homens à sua pastagem e alcançando seu alimento. Um hino egípcio invocava Rê da sorte: "Oh Rê que vigia quando todos os homens cochilam, Tu que buscas o que é bom para o teu gado...". A associação entre Deus e o rei aparece naturalmente, pois ambos desempenham o mesmo papel: o rebanho que eles vigiam é o mesmo; o pastor real tem a guarda das criaturas do grande pastor divino. "Ilustre companheiro de pastagem, Tu que cuidas da tua terra e a nutres, pastor de toda abundância...".

Como sabemos, porém, são os Hebreus que desenvolvem e ampliam o tema pastoral - com nada menos do que uma característica muito singular: Deus, e só Deus, é o pastor de seu povo. Só há uma exceção positiva: em sua qualidade de fundador da monarquia, David é invocado sob o nome de pastor. Deus confiou-lhe a tarefa de reunir um rebanho.

Há, porém, também exceções negativas: os maus reis são uniformemente comparados a maus pastores; eles dispersam o rebanho, deixam-no morrer de fome, não o tosquam a não ser em proveito próprio. Javé é o único verdadeiro pastor. Ele guia seu povo pessoalmente, ajudado apenas por seus profetas. "Como um rebanho, tu guias teu povo pela mão de Moisés e de Aarão", diz o salmista. Eu não posso tratar, na verdade, nem dos problemas históricos relativos à origem desta comparação nem de sua evolução no pensamento judeu. Desejo apenas abordar alguns temas típicos do poder pastoral. Gostaria de evidenciar o contraste com o pensamento político grego, e mostrar a importância que adquiriram depois tais temas no pensamento cristão e nas instituições.

1. O pastor exerce o poder sobre um rebanho mais do que sobre uma terra. É provavelmente bem mais complicado do que isso, mas, de modo geral, a relação entre a divindade, a terra e os homens difere daquela dos gregos. Os deuses destes possuíam a terra, e esta posse original determinava as relações entre os homens e os deuses. No outro caso, é, pelo contrário, a relação do Deus-pastor com seu rebanho que é original e fundamental. Deus dá, ou promete, uma terra ao seu rebanho.

3. O pastor reúne, guia e conduz seu rebanho. A idéia de que cabe ao chefe político apaziguar as hostilidades na cidade e fazer prevalecer a unidade sobre o conflito está, sem nenhuma dúvida, presente no pensamento grego. Mas o que o pastor reúne são indivíduos dispersos. Eles reúnem-se ao som de sua voz. "Eu assobiarei e eles se juntam". Inversamente, basta que o pastor desapareça para que o rebanho se disperse. Dito doutra maneira, o rebanho existe pela presença imediata e pela ação direta do pastor. Logo que o bom legislador grego, Sólon, regulamentou os conflitos, ele deixa atrás de si uma cidade dotada de leis que lhe permitem perdurar sem ele.

4. O papel do pastor consiste em assegurar a salvação de seu rebanho. Os gregos diziam também que a divindade salvava a cidade; e eles nunca deixaram de comparar o bom chefe a um timoneiro mantendo seu navio afastado dos recifes. Mas a maneira em que o pastor salva seu rebanho é muito diferente. Não se trata apenas de os salvar a todos, todos juntos, diante da aproximação do perigo. Tudo é questão de benevolência constante, individualizada e final. De benevolência constante, pois o pastor provê ao sustento de seu rebanho; ele provê diariamente à sua sede e à sua fome. Ao deus grego era pedido uma terra fecunda e colheitas abundantes. Não se pedia a ele estar com o rebanho no dia a dia. E de benevolência individualizada, também, pois o pastor cuida para que todas estas ovelhas, sem exceção, sejam saciadas e salvas. Depois, os textos hebraicos especialmente ressaltaram este poder individualmente benéfico: comentário rabínico sobre o Êxodo

explica porque Javé faz de Moisés o pastor de seu povo: ele devia abandonar seu rebanho a fim de partir em busca de uma só ovelha perdida.

Last but not least, trata-se de uma benevolência final. O pastor tem um plano para seu rebanho. É preciso tanto conduzi-lo a uma boa pastagem, quanto reuni-lo no curral.

4. Há ainda outra diferença que tem a ver com a idéia de que o exercício do poder é um "dever". O chefe grego devia naturalmente tomar suas decisões no interesse de todos; se preferisse seu interesse pessoal seria um mau chefe. Mas seu dever era um dever glorioso: mesmo que ele devesse dar sua vida por ocasião de uma guerra, seu sacrifício era compensado por um presente extremamente precioso: a imortalidade. Ele nunca perdia. A benevolência pastoral, por sua vez, é bem mais próxima do "devotamento". Tudo que o pastor faz, ele o faz pelo bem de seu rebanho. É sua preocupação constante. Quando ele dorme, *ele* vigia.

O tema da vigília é importante. Vale destacar dois aspectos do devotamento do pastor. Em primeiro lugar, ele age, trabalha e desfaz-se em favor daqueles a quem nutre e que estão adormecidos. Em segundo lugar, ele cuida deles. Presta atenção a todos, sem perder de vista ninguém dentre os mesmos. Ele é levado a conhecer seu rebanho no conjunto e em detalhe. Ele deve conhecer não apenas o lugar das boas pastagens, as leis das estações e a ordem das coisas, mas também as necessidades de cada um em particular. Mais uma vez, um comentário rabínico sobre o Êxodo descreve, nos seguintes termos, as qualidades pastorais de Moisés: ele põe a andar cada ovelha por vez - primeiro as mais jovens, para lhes possibilitar comer a erva mais tenra; depois as de mais idade, e por fim as mais velhas, capazes de mastigar a erva mais dura. O poder pastoral supõe atenção individual a cada membro do rebanho.

Eis aí temas que os textos hebraicos associam às metáforas do Deus-pastor e do seu povo-rebanho. Não pretendo de modo algum que o poder político se exercia efetivamente assim na sociedade judaica antes da queda de Jerusalém. Nem mesmo quero que esta concepção do poder político seja, por pouco que fosse, coerente.

Trata-se apenas de temas. Paradoxais, e até contraditórios. O cristianismo lhes daria importância considerável, tanto na Idade Média, quanto nos Tempos modernos. De todas as sociedades da história, as nossas - quero dizer, aquelas que apareceram no final da Antigüidade no lado ocidental do continente europeu - são talvez as mais agressivas e as mais conquistadoras; elas foram capazes da violência mais estupefaciente, contra elas mesmas assim como contra as outras. Elas inventaram grande número de formas políticas diferentes. Com freqüência, modificaram profundamente suas estruturas jurídicas. É necessário sublinhar o espírito (com) que só elas desenvolveram uma estranha tecnologia

do poder, tratando a imensa maioria dos homens em rebanho com um punhado de pastores. Assim elas estabeleceram entre os homens uma série de relações complexas, contínuas e paradoxais.

É seguramente algo singular no curso da história. O desenvolvimento da "tecnologia pastoral" na direção dos homens transformou, com toda evidência, de alto abaixo, as estruturas da sociedade antiga.

* *

Assim, a fim de explicar melhor a importância desta ruptura, gostaria agora de voltar brevemente ao que disse dos gregos. Adivinho as objeções que se podem dirigir a mim.

Uma é que os poemas homéricos empregam a metáfora pastoral para designar os reis. Na *Ilíada* e na *Odisséia*, a expressão *poimên laôn* aparece várias vezes. Designa os chefes e sublinha a grandeza do seu poder. Acrescente-se a isso que se trata de título ritual, freqüente até na literatura indo-européia tardia. Em *Beowulf*, o rei é ainda considerado como pastor. Mas que se encontre o mesmo título nos poemas épicos arcaicos, assim como nos textos assírios, não é realmente surpreendente.

O problema põe-se sobretudo no que diz respeito ao pensamento grego; há pelo menos uma categoria de textos que comporta referências aos modelos pastorais: trata-se dos textos pitagóricos. A metáfora do pastor (*pâtre*) aparece nos Fragmentos de Arquitas, citados por Stobée. O termo *nomos* (a lei) está ligado ao termo *nomeus* (pastor): o pastor reparte, a lei designa. E Zeus é denominado *Nomios* e *Némeios* porque provê ao sustento das suas ovelhas. Enfim, o magistrado deve ser *philanthrôpos*, a saber, desprovido de egoísmo. Ele deve mostrar-se cheio de ardor e de solicitude, tal como um pastor.

Gruppe, o editor alemão dos *Fragments* de Arquitas, sustenta que isso sinaliza uma influência hebraica única na literatura grega. Outros comentaristas, por exemplo Delatte, afirmam que a comparação entre os deuses, os magistrados e os pastores era freqüente na Grécia. Por isso, é inútil insistir nisso.

Ater-me-ei à literatura política. Os resultados da pesquisa são claros: a metáfora política do pastor nem em Isócrates, nem em Demóstenes, nem em Aristóteles. É bastante surpreendente quando se pensa que, no seu *Areopagítico*, Isócrates insiste nos deveres dos magistrados: ele sublinha com força que eles devem mostrar-se devotados e se preocupar com os jovens. Não há, no caso, a mínima alusão pastoral.

Platão, por sua vez, fala muitas vezes do pastor-magistrado. Ele evoca a idéia no *Crítias*, na *República*, e em *As Leis*, e discute-o a fundo em *O Político*. Na primeira obra, o tema do pastor é bastante secundária. Encontram-se às vezes, no *Crítias*, algumas evocações destes dias felizes em que a humanidade era diretamente governada pelos deuses e era apascentada em abundantes pastagens. Outras vezes, Platão insiste na necessária virtude do magistrado - em oposição ao vício de Trasímaco (*República*). Por fim, o problema é às vezes o de definir o papel subalterno dos magistrados: na verdade, assim como os cães de guarda, eles não devem senão obedecer àqueles "que se encontram no alto da escala" (*As Leis*).

Mas, em *O Político*, o poder pastoral é o problema central e objeto de longos desenvolvimentos. Pode-se definir o condutor da cidade, o comandante, como uma espécie de pastor?

A análise de Platão é bem conhecida. Para responder a esta pergunta, ele procede por divisão. Estabelece distinção entre o homem que transmite ordens às coisas inanimadas (por exemplo, o arquiteto) e o homem que dá ordens aos animais; entre o homem que dá ordens aos animais isolados (a uma junta de bois, por exemplo) e quem comanda rebanhos; e, por fim, entre quem comanda rebanhos de animais e quem comanda rebanhos humanos. E encontramos aqui o chefe político: um pastor de homens.

Mas esta primeira divisão continua pouco satisfatória. Convém ir mais adiante. Opor os *homens* a todos os outros animais não é bom método. Também o diálogo parte de zero para propor de novo uma série de distinções: entre os animais selvagens e os animais domésticos; os que vivem nas águas e os que vivem sobre a terra; os que têm chifres e os que não os têm; os que têm o chifre do pé rachado e os que o têm de uma só parte; os que podem reproduzir-se por cruzamento e os que não o podem. E o diálogo perde-se em suas intermináveis subdivisões.

Então, o que mostram o desenvolvimento inicial do diálogo e seu insucesso subsequente? Que o método da divisão não pode ao final provar nada quando não é corretamente aplicado. Isso mostra também que a idéia de analisar o poder político como a relação entre um pastor e seus animais era provavelmente bastante controversa na época. De fato, é a primeira hipótese que vem à mente dos interlocutores quando eles buscam descobrir a essência do político. Era isso então um lugar comum? Ou Platão discutia antes um tema pitagórico? A ausência da metáfora pastoral nos outros textos políticos contemporâneos parece jogar a favor da segunda hipótese. Mas não podemos provavelmente deixar a discussão aberta.

Minha pesquisa pessoal conduz ao modo como Platão trata este tema no resto do diálogo. Inicialmente ele o faz por meio de argumentos metodológicos, depois invocando o famoso mito do mundo que gira em torno do seu eixo.

Os argumentos metodológicos são muito interessantes. Não é decidindo sobre quais espécies podem formar um rebanho, mas analisando o que faz o pastor que se pode dizer se o rei é ou não uma espécie de pastor.

O que caracteriza sua tarefa? Primeiramente, o pastor está sozinho à cabeça do seu rebanho. Em segundo lugar, seu trabalho consiste em prover ao sustento de seus animais; de cuidar deles quando estão doentes; de lhes tocar a música para os reunir e os guiar; de organizar sua reprodução com a preocupação de obter a melhor primogenitura. Assim reencontramos da melhor forma os temas típicos da metáfora pastoral presentes nos textos orientais.

E qual a tarefa do rei a respeito de tudo isso? Como o pastor, ele está só à testa da cidade. Mas, de resto, quem fornece à humanidade seu sustento? O rei? Não. O cultivador, o padeiro. Quem se ocupa dos homens quando estão enfermos? O rei? Não. A medicina. E quem os guia pela música? O mestre do ginásio, e não o rei. Assim, cidadãos poderiam com muita legitimidade pretender o título de "pastor dos homens". A política, assim como o pastor do rebanho humano, conta com numerosos rivais. Conseqüentemente, se quisermos descobrir o que é real e fundamentalmente o político, devemos descartar dele "todos aqueles cuja onda o cerca", e, fazendo isso, demonstrar em que *ele não é* um pastor.

Platão recorre então ao mito do universo girando em torno do seu eixo em dois movimentos sucessivos e de sentido contrário.

Num primeiro tempo, cada espécie animal pertence a um rebanho conduzido por um gênio-pastor. O rebanho humano era conduzido pela divindade em pessoa. Ele podia dispor em profusão dos frutos da terra; não precisava de abrigo algum; e, após a morte, os homens voltavam à vida. Segue-se uma frase capital: "Se a divindade fosse seu pastor, os homens não teriam necessidade de constituição política".

Num segundo tempo, o mundo voltou na direção oposta. Os deuses já não foram os pastores dos homens, que se reencontrarão desde então abandonados a si mesmos. Porque eles tinham recebido o fogo. Qual seria então o papel do político? Iria *ele* tornar-se pastor no lugar da divindade? De modo algum. Seu papel seria já o de tecer um tecido sólido para a cidade. Ser homem político não queria dizer alimentar, cuidar e educar sua primogenitura, mas urdir: urdir diferentes virtudes; urdir temperamentos contrários (fogosos ou moderados), servindo-se da "lançadeira" da opinião pública. A arte régia de

governar consistia em reunir os vivos "numa comunidade que repousa sobre a concórdia e a amizade", e formando assim "o mais magnífico e o melhor dos tecidos". Todo o povo, "escravos e homens livres, retidos em sua trama".

O Político aparece, portanto, como a reflexão mais sistemática da Antigüidade clássica sobre o tema do pastorado, que era chamada a ter tanta importância no Ocidente cristão. Que o discutamos parece provar que um tema, de origem oriental talvez, era suficientemente importante no tempo de Platão para merecer discussão; mas não esqueçamos que ele era contestado.

Mas não totalmente. Pois Platão reconhecia claramente no médico, no cultivador, no ginasta e no pedagogo a qualidade de pastores. Por sua vez, rejeitava que se misturassem com atividades políticas. Ele o diz explicitamente: como poderia o político encontrar o tempo para ir ver cada pessoa em particular, para lhe dar de comer, para lhe oferecer concertos, e para cuidar dele em caso de doença? Só um deus da idade de ouro poderia agir deste modo; ou ainda como um médico ou um pedagogo, ser responsável pela vida e pelo desenvolvimento de um pequeno número de indivíduos. Mas, situados entre os deuses - os deuses e os pastores - os homens que detêm o poder político não são pastores. Sua tarefa não consiste em manter a vida de um grupo de indivíduos. Consiste, sim, em formar e garantir a unidade da cidade. Em breve, o problema político é o da relação entre o um e a multidão no quadro da cidade e dos seus cidadãos. O problema pastoral tem a ver com a vida dos indivíduos.

Tudo isso parece, talvez, muito longínquo. Se insisto nestes textos antigos é porque nos mostram que este problema - ou antes esta série de problemas - foi posto muito cedo. Cobrem a história ocidental na sua totalidade, e são ainda da maior importância para a sociedade contemporânea. Têm a ver com as relações entre o poder político em ato no interior do Estado enquanto quadro jurídico da unidade e um poder que podemos denominar "pastoral", cujo papel reside em vigiar permanentemente a vida de todos e de cada um, em os ajudar, e melhorar a sua sorte.

O famoso "problema do Estado-providência" não põe apenas em evidência as necessidades ou as novas técnicas de governo do mundo atual. Deve ser reconhecido por aquilo que é: um dos muito numerosos reaparecimentos do delicado ajustamento entre o poder político exercido sobre os sujeitos civis e o poder pastoral que se exerce sobre indivíduos vivos.

Não tenho naturalmente a menor intenção de traçar a evolução do poder pastoral através do cristianismo. Os imensos problemas que isso poria deixam-se imaginar facilmente: problemas doutrinários, tais como o título de "bom pastor" dado a Cristo,

problemas institucionais, tais como a organização paroquial, ou a divisão das responsabilidades pastorais entre padres e bispos.

Meu único propósito é o de pôr às claras dois ou três aspectos que considero mais importantes na evolução do pastorado, isto é, na tecnologia do poder.

Para começar, examinemos a construção teórica do tema na literatura cristã dos primeiros séculos: Crisóstomo, Cipriano, Ambrósio, Jerônimo e, para a vida monástica, Cassiano ou Bento. Os temas hebraicos encontram-se consideravelmente transformados pelo menos em quatro planos.

1) Em primeiro lugar, no que diz respeito à responsabilidade. Vimos que o pastor devia assumir a responsabilidade pelo destino do rebanho na sua totalidade e por toda ovelha em particular. Na concepção cristã, o pastor deve prestar contas - não só de cada uma das ovelhas, mas de todas as suas ações, de todo o bem ou o mal que são capazes de realizar, de tudo o que lhes acontece.

Além disso, entre cada ovelha e seu pastor, o cristianismo vê um intercâmbio e uma circulação complexos de pecados e de méritos. O pecado da ovelha é também imputável ao pastor. Ele deverá responder por ele no dia do Juízo final. Inversamente, ajudando seu rebanho a encontrar a salvação, o pastor encontrará também a sua. Mas, salvando suas ovelhas, corre o risco de se perder; se quiser salvar a si mesmo, deve necessariamente correr o risco de estar perdido para os outros. Se ele se perder, é o rebanho que ficará exposto aos maiores perigos. Deixemos, porém, tais paradoxos de lado. Meu objetivo era unicamente o de sublinhar a força e a complexidade dos vínculos morais associando o pastor a cada membro de seu rebanho. E, sobretudo, gostaria de salientar fortemente que estes vínculos não dizem apenas respeito à vida dos indivíduos, mas também aos seus atos nos seus mais ínfimos detalhes.

2) A segunda alteração importante tem a ver com o problema da obediência (*de l'obédience ou de l'obéissance* - sic). Na concepção hebraica, se Deus é pastor, o rebanho que o segue submete-se à sua vontade, à sua lei.

O cristianismo, por sua vez, concebe a relação entre o pastor e suas ovelhas como relação de dependência individual e completa. Trata-se certamente de um dos pontos sobre os quais o pastorado cristão diverge radicalmente do pensamento grego. Se um grego tinha que obedecer, ele o fazia porque era a lei, ou a vontade da cidade. Se ele chegava a seguir a vontade de alguém em particular (médico, orador ou pedagogo), é porque tal pessoa o havia racionalmente persuadido a fazê-lo. E isso devia situar-se num desígnio estritamente determinado: curar-se, adquirir uma competência, fazer a melhor escolha.

No cristianismo, o vínculo com o pastor é um vínculo individual, um vínculo de submissão pessoal. A vontade dele é cumprida não porque era conforme à lei, mas principalmente porque tal era a sua *vontade*. Nas *Instituições cenobíticas* de Cassiano encontram-se muitas anedotas edificantes nas quais o frade alcança sua salvação cumprindo os mais absurdos mandamentos do seu superior. A obediência é uma virtude. O que quer dizer que não é, como entre os gregos, um meio provisório para alcançar um fim, mas antes um fim em si. É um estado permanente: as ovelhas devem permanentemente submeter-se aos seus pastores: *subditi*. Conforme declara São Bento, os monges não vivem seguindo seu livre arbítrio; o seu voto é de serem submissos à autoridade do abade: *ambulantes alieno iudicio et imperio*. O cristianismo grego nomeava este estado de obediência de *apatheia*. E a evolução do sentido deste termo é significativa. Na filosofia grega, *apatheia* designa o império que o indivíduo exerce sobre suas paixões graças ao exercício da razão. No pensamento cristão, o *pathos* é a vontade exercida sobre si, e para si. A *apatheia* nos liberta de tal teimosia.

O pastorado cristão pressupõe uma forma de conhecimento particular entre o pastor e cada uma das ovelhas. Tal conhecimento é particular. Ele individualiza. Não basta saber em que estado se encontra o rebanho. É necessário também conhecer o de cada ovelha. Este tema existia bem antes do pastorado cristão, mas foi consideravelmente ampliado em três sentidos diferentes: o pastor deve ser informado das necessidades de cada componente do rebanho, e de satisfazê-las quando é necessário. Ele deve saber o que se passa, o que cada um deles - seus pecados públicos. *Last but not least*, deve saber o que passa na alma de cada um, conhecer seus pecados secretos, sua progressão no caminho da santidade.

A fim de se garantir tal conhecimento individual, o cristianismo apropriou-se de dois elementos essenciais à obra no mundo helênico: o exame de consciência e a direção de consciência. Ele retoma-os, mas não sem alterá-los profundamente.

O exame de consciência, sabe-se, era comum entre os pitagóricos, os estóicos e os epicuristas, que nele viam um meio de prestar contas cotidianamente sobre o bem e o mal realizado com relação aos seus deveres. Assim, se podia medir sua progressão no caminho da perfeição, ou seja, o domínio de si e o império exercido sobre as próprias paixões. A direção de consciência era também predominante em certos ambientes cultivados, mas tomava então a forma de conselhos dados - e às vezes retribuídos - em circunstâncias particularmente difíceis: na aflição, ou quando se sofria de um golpe de sorte.

O pastorado cristão associou estreitamente estas duas práticas. A direção de consciência constituía uma ligação permanente: a ovelha não se deixava conduzir apenas no caso de caso de enfrentar vitoriosamente algum passo perigoso; ela se deixava

conduzir em cada instante. Ser guiado era um estado, e estaria fatalmente perdido no caso de tentar escapar disso. Quem não aceita algum conselho murcharia como folha morta, diz o eterno refrão. Quanto ao exame de consciência, seu objetivo não era o de cultivar a consciência de si, mas de lhe permitir abrir-se inteiramente ao seu diretor - de lhe revelar as profundezas da alma.

Existem muitos textos ascéticos e monásticos do séc. I sobre o vínculo entre a direção e o exame de consciência, e os mesmos mostram a que ponto tais técnicas eram capitais para o cristianismo e qual era já então o seu grau de complexidade. O que gostaria de sublinhar é que as mesmas traduzem o aparecimento de um fenômeno muito estranho na civilização greco-romana, a saber, a organização de um vínculo entre a obediência total, o conhecimento de si e a confissão a alguém, por outro lado.

Há outra transformação - a mais importante, talvez. Todas estas técnicas cristãs de exame, de confissão, de direção de consciência e de obediência têm uma finalidade: levar os indivíduos a trabalhar na sua própria "mortificação" neste mundo. A mortificação não é a morte, certamente, mas renúncia a este mundo e a si mesmo: uma espécie de morte cotidiana. Morte que é considerada por dar a vida no outro mundo. Não é a primeira vez que encontramos o tema pastoral associado à morte, mas seu sentido difere daquele que se dá do poder político na idéia grega. Não se trata de sacrifício em favor da cidade; a mortificação cristã é uma forma de relação para consigo mesmo. É elemento, parte da identidade cristã.

Podemos dizer que o pastorado cristão introduziu um jogo que nem os gregos nem os hebreus haviam imaginado. Estranho jogo cujos elementos são a vida, a morte, a verdade, a obediência, os indivíduos, a identidade; jogo que parece não ter relação alguma com o da cidade que sobrevive através do sacrifício dos seus cidadãos. Combinando estes dois jogos - o jogo da cidade e do cidadão e o jogo do pastor e do rebanho - no que denominamos os Estados modernos, nossas sociedades revelaram-se verdadeiramente demoníacas.

Conforme podem observar, não procurei aqui resolver um problema, mas sugerir uma abordagem deste problema. É da mesma ordem que aqueles sobre os quais trabalho após meu primeiro livro sobre a loucura e a doença mental. Conforme disse anteriormente, tem a ver com as relações entre experiências (tais como a loucura, a doença, a transgressão das leis, a sexualidade, a identidade), saberes (tais como a psiquiatria, a medicina, a criminologia, a sexologia e a psicologia), e o poder (como o poder que se exerce nas instituições psiquiátricas e penais, assim como em todas as outras instituições que tratam do controle individual).

Nossa civilização desenvolveu o mais complexo sistema de saber, as mais sofisticadas estruturas de poder: o que fez de nós tal forma de conhecimento, tal tipo de poder? De que maneira tais experiências fundamentais da loucura, do sofrimento, da morte, do crime, do desejo e da individualidade estão relacionadas, mesmo que não tenhamos consciência disso, com o conhecimento e com o poder? Estou certo de jamais encontrar a resposta; mas isso não deve significar que devemos renunciar a pôr a questão.

II

Procurei mostrar como o cristianismo primitivo deu forma à idéia de uma influência pastoral exercendo-se continuamente sobre os indivíduos e através da demonstração de sua verdade particular. Procurei mostrar como tal idéia de poder pastoral era estranha ao pensamento grego, a despeito de certo número de elementos tais como o exame de consciência prático e a direção de consciência.

Gostaria agora, ao preço de um salto de vários séculos, de descrever outro episódio que se revestiu de importância particular na história deste governo dos indivíduos por sua própria verdade.

Este exemplo tem a ver com a formação do Estado no sentido moderno do termo. Se estabeleço tal aproximação histórica, não se trata, evidentemente, de dar a entender que o aspecto pastoral do poder desaparecido nos decurso dos dez grandes séculos da Europa cristã, católica e romana, mas me parece que, ao contrário do que se espera, este período não foi o do pastorado triunfante. E isso por diversos motivos: alguns são de natureza econômica - o pastorado das almas é uma experiência tipicamente urbana, dificilmente conciliável com a pobreza e a economia rural extensiva dos primórdios da Idade Média. Outros motivos são de natureza cultural: o pastorado é uma técnica complicada, que requer certo nível de cultura - da parte do pastor assim como do seu rebanho. Outros motivos ainda têm a ver com estrutura sócio-política. O feudalismo desenvolveu entre os indivíduos um tecido de liames pessoais de uma espécie bastante diferente do pastorado.

Não pretendo que a idéia de governo pastoral dos homens tenha desaparecido inteiramente na Igreja medieval. Ela, na verdade, continuou, e se pode inclusive dizer que deu mostras de grande vitalidade. Duas séries de fatos tendem a prová-lo. Em primeiro lugar, as reformas que haviam sido realizadas no próprio interior da Igreja, em particular nas obras monásticas - as diferentes reformas acontecidas sucessivamente dentro dos mosteiros existentes - tinham por finalidade restabelecer o rigor da ordem pastoral entre os monges. Quanto às ordens apenas criadas - dominicanos e franciscanos - elas

propunham-se antes de tudo efetuar um trabalho pastoral entre os fiéis. Durante suas crises sucessivas, a Igreja procurou incansavelmente reencontrar suas funções pastorais. Há mais, porém. Na própria população, assiste-se ao longo da Idade Média ao desenvolvimento de longa sucessão de lutas cujo objeto era o poder pastoral. Os adversários da Igreja que falta a suas obrigações rejeitam sua estrutura hierárquica e partem em busca de formas mais ou menos espontâneas de comunidade, na qual o rebanho poderia encontrar o pastor de que precisava. Esta busca de uma expressão pastoral reveste-se de numerosos aspectos: às vezes, como no caso dos Valdenses (*N.T.: membros da seita fundada em Lião por Pedro Valdo, por volta de 1170, inspirada na pobreza evangélica, e que repudiava a riqueza da Igreja Católica*), proporciona lutas de extrema violência; noutras ocasiões, como na da comunidade dos Irmãos da vida, tal quadro manteve-se pacífico. Ora suscitou movimentos de grande alcance, tais como o do Hussitas (*N.T.: adeptos da doutrina de Jan Huss, tcheco, para quem as boas obras não contavam para a salvação eterna*), ora fermentou grupos limitados, como naquela dos Amigos de Deus de Oberland. Trata-se ora de movimentos próximos da heresia (caso dos Begardos), ora de movimentos ortodoxos turbulentos fixados no interior da própria Igreja (caso dos oratorianos italianos no séc. XV).

Lembro tudo isso de modo bastante alusivo com o único objetivo de sublinhar que, se não era instituído como governo efetivo e prático dos homens, o pastorado foi na Idade Média o cuidado constante e o centro de lutas incessantes. Ao longo de todo este período manifestou-se um ardente desejo de estabelecer relações pastorais entre os homens, e tal aspiração afetou tanto a corrente mística quanto os grandes sonhos milenaristas.

*

Não pretendo tratar aqui do problema da formação dos Estados. Nem quero explorar os diferentes processos econômicos, sociais e políticos de que procedem. Por fim, não é intenção analisar os diferentes mecanismos e instituições de que os Estados se dotaram a fim de garantir a sua sobrevivência. Gostaria simplesmente de dar algumas indicações fragmentárias sobre algo que se encontra a meio caminho entre o Estado, como tipo de organização política, e seus mecanismos, a saber, o tipo de racionalidade em ato no exercício do poder de Estado.

Evoquei-o na minha primeira conferência. Mais do que se perguntar se as aberrações do poder de Estado são devidas a excessos de racionalismo ou de

irracionalismo, seria mais judicioso, penso eu, ater-se ao tipo específico de racionalidade política produzido pelo Estado.

Antes de mais, pelo menos a este respeito, as práticas políticas assemelham-se às científicas: não é a "razão em geral" que se aplica, mas sempre um tipo bem específico de racionalidade.

O que é surpreendente é que a racionalidade do poder de Estado estava refletida e perfeitamente consciente de sua singularidade. Não estava fechada em práticas espontâneas e cegas, e não é alguma análise retrospectiva que a põs em evidência. Foi formulada, em particular, em dois corpos de doutrina: *a razão de Estado* e *a teoria da polícia*. Estas duas expressões adquirem imediatamente sentidos estreitos e pejorativos, eu sei. Mas, durante os cerca de cento e cinquenta ou duzentos anos que ocupa a formação dos Estados modernos, as mesmas conservam sentido mais amplo que hoje em dia.

A doutrina da razão de Estado tentou definir em que os princípios e os métodos de governo estatal diferem, por exemplo, da maneira em que Deus governava o mundo, o pai, sua família, ou um superior, sua comunidade.

Quanto à doutrina da polícia, ela define a natureza dos objetos da atividade racional do Estado; define a natureza dos objetivos que persegue, a forma geral dos instrumentos que utiliza.

É, portanto, deste sistema de racionalidade que gostaria de falar agora. Mas é preciso começar por duas afirmações preliminares: 1) tendo Meinecke publicado um livro dos mais importantes sobre a razão de Estado, falarei principalmente da teoria da polícia. 2) A Alemanha e a Itália enfrentaram sérias dificuldades para se constituírem em Estados, e foram estes dois países que produziram o maior número de reflexões sobre a razão de Estado e a polícia. Por isso, voltarei muitas vezes a textos italianos e alemães.

**

Começemos pela razão de Estado, de que dou aqui algumas definições:

Botero: "Um conhecimento perfeito dos meios através dos quais os Estados se formam, se reforçam, duram e crescem".

Palazzo (*Discurso sobre o governo e a verdadeira razão de Estado*, 1606): "Um método ou uma arte permitindo descobrir como fazer reinar a ordem e a paz no seio da República".

Chemnitz (*De ratione status*, 1647): "Alguns considerações políticas necessárias para todos os negócios públicos, os conselhos e os projetos, cuja única finalidade é a

preservação, a expansão e a felicidade do Estado; com que finalidade se empregam os meios mais rápidos e os mais cômodos".

Fixemo-nos em alguns traços comuns destas definições.

1) A razão de Estado é considerada como uma "arte", ou seja, uma técnica que segue determinadas regras. Tais regras não dizem respeito apenas aos costumes ou às tradições, mas também ao conhecimento - ao conhecimento racional. Em nossos dias, a expressão *razão de Estado* evoca o "arbitrário" ou "a violência". Na época, porém, entendia-se por ela uma racionalidade própria à arte de governar os Estados.

2) Onde esta arte de governar tira sua razão de ser? A resposta a tal pergunta provoca o escândalo do pensamento político nascente. No entanto, ela é bastante simples: a arte de governar é racional se a reflexão a conduz a observar a natureza daquilo que é governado - no caso, o *Estado*.

Ora, proferir tal lugar comum significa romper com uma tradição ao mesmo tempo cristã e judiciária, tradição que pretendia que o governo era justo em sua raiz. Ele respeitava todo um sistema de leis: leis humanas, lei natural, lei divina.

Existe, a este propósito, um texto bastante revelador de Santo Tomás. Ele assinala que "a arte, no seu domínio, deve imitar o que a natureza cumpre no seu campo"; é razoável só sob esta condição. No governo do seu reino, o rei deve imitar o governo da natureza por parte de Deus; ou então, o governo do corpo pela alma. O rei deve fundar cidades exatamente como Deus criou o mundo ou como a alma dá forma ao corpo. O rei deve também conduzir os homens para a sua finalidade, assim como Deus o faz pelos seres naturais, ou como a alma o faz dirigindo o corpo. E qual a finalidade do homem? O que é bom para o corpo? Não. Só teria necessidade de um médico, não de um rei. A riqueza? Também não. Um administrador bastaria. A verdade? Nem isso. Para tal, só um mestre realizaria a tarefa. O homem precisa de alguém que seja capaz de abrir o caminho para a felicidade celeste conformando-se, aqui embaixo, ao que é *honestum*.

Conforme podemos observar, a arte de governar toma por modelo a Deus, que impõe suas leis às suas criaturas. O modelo de governo racional apresentado por Santo Tomás não é político, ao passo que, sob o nome de "razão de Estado", os séculos XVI e XVII procurarão princípios capazes de guiar o governo prático.. Não se interessam pela natureza nem por suas leis em geral. Interessam-se pelo que é o Estado, pelo que são suas exigências.

Assim podemos compreender o escândalo religioso suscitado por este tipo de pesquisa. Isso explica porque a razão de Estado foi confundida com o ateísmo. Na França,

especialmente, tal expressão, presente em contexto político, foi comumente qualificada como "atéia".

3) A razão de Estado opõe-se também a outra tradição. Em *O Príncipe*, o problema de Maquiavel consiste em saber como se pode proteger, contra seus adversários internos e externos, uma província ou território adquirido por herança ou conquista. Toda a análise de Maquiavel procura definir o que mantém ou reforça o vínculo entre o príncipe e o Estado, ao passo que o problema posto pela razão de Estado é o da própria existência e da natureza do Estado. É por isso que os teóricos da razão de Estado se esforçam para ficar também o mais longe possível de Maquiavel; este tinha má reputação, e eles não podiam reconhecer o problema daquele como o próprio. Inversamente, os adversários da razão de Estado tentarão comprometer esta nova arte de governar, denunciando no mesmo a herança de Maquiavel. A despeito de querelas confusas, que se desenvolverão um século depois da redação de *O Príncipe*, a *razão de Estado* marca, por sua vez, o aparecimento de um tipo de racionalidade muito diverso - embora só em parte - daquele de Maquiavel.

O objetivo de tal arte de governar é precisamente o de não reforçar o poder que um príncipe pode exercer sobre seu domínio. Sua finalidade é a de reforçar o próprio Estado. Este é um dos traços mais característicos de todas as definições formuladas nos sécs. XVI e XVII. O governo racional resume-se, por assim dizer, a isso: dada a natureza do Estado, ele pode derrubar seus inimigos durante um período indeterminado. Não o pode fazer senão aumentando sua própria potência. E seus inimigos também o fazem. O Estado cujo único cuidado fosse o de durar acabaria certamente em catástrofe. Esta idéia é da maior importância e se costura com uma nova perspectiva histórica. De fato, supõe que os Estados são realidades que devem obrigatoriamente resistir durante um período histórico de duração indefinida no contexto de uma área geográfica contestada.

4) Por fim, podemos ver que a razão de Estado, no interior de um governo racional capaz de aumentar a potência do Estado de acordo com ele mesmo, passa pela constituição prévia de um determinado tipo de saber. O governo não é possível a não ser que a força do Estado seja conhecida; só assim pode ser mantida. A capacidade do Estado e os meios para as aumentar devem também ser conhecidas, assim como a força e a capacidade dos outros Estados. O Estado governado deve, portanto, resistir contra os outros. Assim, o governo não poderia limitar-se apenas à aplicação dos princípios gerais de razão, de sabedoria e de prudência. É necessário um saber: saber concreto, preciso e proporcional à potência do Estado. A arte de governar, característica da razão de Estado, está intimamente ligada ao desenvolvimento do que denominamos *estatística* ou

aritmética política, ou seja, ao conhecimento das forças respectivas dos diferentes Estados. Tal conhecimento era indispensável ao bom governo.

Em síntese, a razão de estado não é uma arte de governar seguindo as leis divinas, naturais ou humanas. Este governo não precisa respeitar a ordem geral do mundo. Trata-se de um governo de acordo com a potência do Estado. É um governo cuja finalidade consiste em aumentar tal potência num quadro extensivo e competitivo.

O que os autores dos sécs. XVII e XVIII entendem por "polícia" é bastante diferente do que nós compreendemos com este termo. Valeria a pena estudar porque a maioria destes autores são italianos ou alemães, mas o que importa?! Por "polícia", eles entendem não uma instituição ou mecanismo que funciona no interior do Estado, mas uma técnica do governo própria do Estado: trata-se de domínios, técnicas, objetivos que pedem a intervenção do Estado.

Para ser claro e simples, ilustraria meu propósito por meio de um texto que contém ao mesmo tempo a utopia e o projeto. Trata-se de uma das primeiras utopias-programas de Estado policiado. Turquet de Mayerne a compôs e apresentou em 1611 aos estados gerais da Holanda. Em *Science and Rationalism in the Government of Louis XIV*, J. King chama a atenção para a importância desta estranha obra cujo título, *Monarquia aristodemocrática*, basta para mostrar o que conta aos olhos do autor: trata-se menos de escolher entre diferentes tipos de constituição, e mais de os combinar em vista de um fim vital: o Estado. Turquet denomina-a também Cidade, República, ou ainda Polícia.

Eis a organização que é proposta por Turquet. Quatro grandes dignitários secundam o rei. Um está encarregado da justiça; o segundo, do exército; o terceiro, do tabuleiro, a saber, dos impostos e dos recursos do rei; e o quarto, da *polícia*. Parece que o papel deste grande encarregado devesse ser essencialmente moral. Segundo Turquet, ele devia inculcar na população "a modéstia, a caridade, a fidelidade, a assiduidade, a cooperação amigável e a honestidade". Reconhecemos aí uma idéia tradicional: a virtude do sujeito é o penhor da boa administração do reino. Mas, quando entramos nos detalhes, a perspectiva se torna um pouco diversa.

Turquet sugere a criação, em cada província, de conselhos encarregados de manter a ordem pública. Dois cuidarão das pessoas; dois outros, dos bens. O primeiro conselho, que se ocupa das pessoas, devia cuidar dos aspectos positivos, ativos e produtivos da vida. Dito de outra forma, ocupar-se-ia da educação, determinaria os gostos e as aptidões de

cada um e escolheria as profissões - as profissões úteis: cada pessoa de mais de vinte e cinco anos devia estar inscrito em registro que indicasse sua profissão. Aqueles que não estavam utilmente empregados eram considerados a ralé da sociedade.

O segundo conselho devia ocupar-se dos aspectos negativos da vida: dos pobres (viúvas, órfãos, velhos) necessitados; das pessoas sem emprego; daqueles cujas atividades exigiam ajuda pecuniária (e dos quais não se cobrava juro algum); mas também da saúde pública - doenças, epidemias - e de acidentes, tais como os incêndios e as inundações.

Um dos conselhos encarregados dos bens devia especializar-se em mercados e produtos manufaturados. Devia indicar o que produzir e como fazê-lo, mas também controlar os mercados e o comércio. O quarto conselho cuidaria do "domínio", ou seja, do território e do espaço, controlando os bens privados, os legados, as doações e as vendas; reformando os direitos senhoriais; ocupando-se das estradas, dos rios, dos edifícios públicos e das florestas.

Para muitos, este texto aparenta-se com as utopias políticas tão numerosas na época. Mas é também contemporâneo das grandes discussões teóricas sobre a razão de Estado e a organização administrativa das monarquias. É altamente representativo do que deviam ser, no espírito da época, as tarefas de um Estado governado segundo a tradição.

O que demonstra este texto?

1) A "polícia" aparece como administração dirigindo o Estado ao lado da justiça, do exército e do tabuleiro. Isso é verdade. No entanto, de fato ela abraça todo o resto. Conforme o explica Turquet, ela estende suas atividades a todas as situações, a tudo aquilo que os homens fazem ou empreendem. Seu domínio compreende a justiça, as finanças e o exército.

2) A polícia engloba tudo. Mas de um ponto de vista bem particular. Homens e coisas são vistas em suas relações: a coexistência dos homens no território; as suas relações de propriedade; o que eles produzem; o que se troca no mercado. Ela interessa-se também pela maneira como vivem, pelas doenças e pelos acidentes aos quais estão expostos. É de um homem vivo, ativo e produtivo que a polícia cuida. Turquet usa uma expressão notável: o homem é o verdadeiro objeto da polícia, afirma ele substancialmente.

4) Uma intervenção deste tipo nas atividades dos homens poderia muito bem ser qualificada de totalitária. Quais são os objetivos visados? Eles dependem de duas categorias. Em primeiro lugar, a polícia tem a ver com tudo o que diz respeito à ornamentação, à forma e ao esplendor da cidade. O esplendor não só se relaciona com a beleza de um Estado organizado com perfeição, mas também com sua potência, seu vigor.

Assim, a polícia garante o vigor do Estado e o coloca em primeiro plano. Em segundo lugar, o outro objetivo da polícia consiste em desenvolver as relações de trabalho e de comércio entre os homens, sob o pretexto de ajuda e de assistência mútua. A palavra que Turquet usa neste caso ainda é importante: a política deve assegurar a "comunicação" entre os homens, no sentido amplo do termo. Sem isso os homens não poderiam viver; ou sua vida seria precária, miserável e estaria perpetuamente ameaçada.

Podemos reconhecer aqui, creio eu, uma idéia importante. Enquanto forma de intervenção racional exercendo o poder político sobre os homens, o papel da polícia consiste em lhes dar um pequeno suplemento de vida; fazendo isso, em dar ao Estado um pouco mais de força. Isso se faz pelo controle da "comunicação", isto é, das atividades comuns dos indivíduos (trabalho, produção, troca, comodidades).

Alguém poderia objetar: trata-se aqui apenas de uma utopia de algum autor obscuro. Daí não se poderia deduzir a menor consequência significativa! De minha parte, pretendo que tal obra de Turquet seja vista apenas como um exemplo da imensa literatura que circulava na maioria dos países europeus da época. O fato de ser excessivamente simples e muito pormenorizada evidencia com a maior clareza possível características que se podem reconhecer por todo lugar. Antes de tudo, diria que estas idéias não foram natimortas. Difundiram-se ao longo de todo o século XVII e do século XVIII, seja sob a forma de políticas concretas (tais como o cameralismo ou o mercantilismo), seja como matérias de ensino (a *Polizeiwissenschaft* alemã; não esqueçamos que sob tal nome era ensinada na Alemanha a ciência da administração).

Há duas perspectivas que gostaria, não de estudar, mas, pelo menos, de sugerir. Começaria referindo-me a um compêndio administrativo francês, depois a um manual alemão.

1) Todo historiador conhece o compêndio de De Lamare. No início do século XVIII, este administrador empreende a compilação dos regulamentos de polícia de todo o reino. É uma fonte inesgotável de informações do maior interesse. Meu propósito é aqui o de mostrar a concepção geral da polícia que tal quantidade de regras e regulamentos podia fazer nascer no caso de um administrador como De Lamare.

De Lamare explica que há onze coisas das quais a polícia deve cuidar dentro do Estado: 1) a religião; 2) a moralidade; 3) a saúde; 4) os mantimentos; 5) as estradas, as pontes e calçadas, e os edifícios públicos; 6) a segurança pública; 7) as artes liberais (em geral, as artes e as ciências); 8) o comércio; 9) as fábricas; 10) os criados e os carregadores; 11) os pobres.

A mesma classificação caracteriza todos os tratados relativos à polícia. Como no programa utópico de Turquet, com exceção do exército, da justiça propriamente dita e das contribuições diretas, a política cuida aparentemente de tudo. Pode-se dizer o mesmo de forma diferente: o poder régio foi-se afirmando contra o feudalismo tanto graças ao apoio de uma força armada, quanto com o desenvolvimento de um sistema judiciário e com o estabelecimento de um sistema fiscal. É assim que se exercia tradicionalmente o poder régio. Ora, a "polícia" designa o conjunto do novo domínio no qual o poder político e administrativo centralizado pode intervir.

Mas qual é então a lógica por detrás da intervenção nos ritos culturais, nas técnicas de produção em pequena escala, na vida intelectual e na malha estradal?

A resposta de De Lamare parece um tanto hesitante. A polícia - precisa ele substancialmente - cuida de tudo que se relaciona com a *felicidade* dos homens, após o que ele acrescenta: a polícia cuida de tudo que regulamenta a *sociedade* (as relações sociais) que prevalece entre os homens. E por fim - garante - a polícia cuida da *vida* (*vivant*). É sobre esta definição que gostaria de me deter. É a mais original, e esclarece as duas outras; é De Lamare mesmo que insiste nisso. Eis quais são suas observações sobre os onze objetos da polícia. A polícia ocupa-se da religião, não, bem entendido, do ponto de vista da verdade dogmática, mas daquele da qualidade moral da vida. Cuidando da saúde e dos mantimentos, ela se preocupa em preservar a vida; tratando-se do comércio, das fábricas, dos trabalhadores, dos pobres e da ordem pública, ocupa-se com as comodidades da vida. Cuidando do teatro, da literatura, dos espetáculos, seu objeto não é senão os prazeres da vida. Em breve, a vida é o objeto da polícia: o indispensável, o útil e o supérfluo. Cabe à polícia permitir aos homens sobreviverem, viverem e melhorarem ainda mais.

Encontramos assim as outras definições que De Lamare propõe: o único objetivo da polícia consiste em conduzir o homem à maior felicidade de que o homem possa usufruir nesta vida. Ou ainda, a polícia cuida do conforto da alma (graças à religião e à moral), do conforto do corpo (sustento, saúde, vestuário, moradia), e da riqueza (indústria, comércio, mão-de-obra). Ou enfim, a polícia cuida das vantagens que só se podem tirar da vida em sociedade.

2) Lancemos agora um rápido olhar para os manuais alemães. Deviam ser utilizados um pouco mais tarde para ensinar a ciência da administração. Este ensino foi dispensado em diversas universidades, especialmente em Göttingen, adquirindo importância enorme para a Europa continental. É lá que foram formados os funcionários prussianos, austríacos e russos - aqueles que deveriam realizar as reformas de José II e de Catarina, a Grande.

Alguns franceses, sobretudo nos círculos de Napoleão, conheciam muito bem as doutrinas da *Polizeiwissenschaft*.

O que encontramos nestes manuais?

No seu *Liber de politia*, Hohenthal distingue as seguintes rubricas: o número dos cidadãos; a religião e a moralidade; a saúde; a alimentação; a segurança das pessoas e dos bens (especialmente com relação aos incêndios e às inundações); a administração da justiça; as recreações e os prazeres dos cidadãos (como usufruí-los e como moderá-los). Segue depois uma série de capítulos sobre os rios, as florestas, as minas, as salinas e a moradia e, por fim, vários capítulos sobre os diferentes meios para adquirir bens através da agricultura, da indústria ou dos negócios.

Em seu *Abrégé de la police*, Willebrandt aborda sucessivamente a moralidade, as artes e profissões, a saúde, a segurança e, por último, os edifícios públicos e o urbanismo. No que diz respeito aos assuntos, mais ou menos, não há grande diferença com a lista de De Lamare.

De todos estes textos, porém, o mais importante é o de Justi, *Éléments de police*. O objeto específico da polícia continua sendo definido como a vida em sociedade de indivíduos vivos. Contudo, Von Justi organiza sua obra de maneira um pouco diversa. Começa estudando o que ele chama os "imóveis do Estado" ("*bien-fonds de l'État*"), ou seja, seu território. Focaliza-o sob dois aspectos: como é povoado (cidades e campo), em seguida, quem são seus habitantes (número, crescimento demográfico, saúde, mortalidade, imigração). Depois von Justi analisa os "bens e objetos de uso" ("*biens et effets*"), a saber, os produtos manufaturados, assim como sua circulação que toca problemas relativos a seu custo, ao crédito e à moeda. Por fim, a última parte é consagrada à conduta dos indivíduos: sua moralidade, suas capacidades profissionais, sua honestidade e seu respeito pela lei.

Na minha opinião, a obra de Justi é demonstração muito mais rebuscada da evolução do problema da polícia do que a introdução de De Lamare ao seu compêndio de regulamentos. Há quatro motivos para isso.

Primeiro, von Justi define em termos bem mais claros o paradoxo central da *polícia*. A polícia - explica ele - é o que permite ao estado aumentar seu poder e exercer sua potência em todo o seu alcance. Além disso, a polícia deve atender as pessoas felizes - a felicidade compreendida como a sobrevivência, a vida e uma vida melhor. Ele define perfeitamente o que considera a finalidade da arte moderna de governar, ou da racionalidade estatal: desenvolver os elementos constitutivos da vida dos indivíduos de tal maneira que seu desenvolvimento reforce também a potência do Estado.

Depois von Justi estabelece uma distinção entre esta tarefa, que, à semelhança de seus contemporâneos, chama de *Polizei*, e a *Politik*, *Die Politik*. *Die Politik* é fundamentalmente uma tarefa negativa. Ela consiste, para o Estado, em bater-se contra seus inimigos tanto do dentro quanto de fora. A *Polizei*, pelo contrário, é uma tarefa positiva: consiste em favorecer ao mesmo tempo a vida dos cidadãos e a força do Estado.

Tocamos aqui um ponto importante: von Justi insiste bem mais do que o faz De Lamare sobre uma noção que deveria adquirir importância crescente no curso do séc. XVIII - a população. A população era definida como grupo de indivíduos vivos. Suas características eram aquelas de todos os indivíduos pertencentes à mesma espécie, vivendo lado a lado. (Assim, caracterizavam-se pelas taxas de mortalidade e de fecundidade; eram sujeitos a epidemias e a fenômenos de superpopulação; apresentavam determinado tipo de distribuição territorial.) Assim, De Lamare emprega o termo "vida" para definir o objeto da polícia, mas ele não insistia para além da medida. Ao longo de todo o séc. XVIII, e sobretudo na Alemanha, é a população - ou seja, um grupo de indivíduos vivos em determinada área - que é definida como o objeto da polícia.

Finalmente, basta ler von Justi para dar-se conta de que não se trata apenas de uma utopia, como no caso de Turquet, nem de um compêndio de regulamentos sistematicamente elencados. Von Justi procura elaborar uma *Polizeiwissenschaft*. Seu livro não é mera lista de prescrições. É também uma grade através da qual se pode observar o Estado, a saber, seu território, seus recursos, sua população, suas cidades, etc. Von Justi associa a "estatística" (a descrição dos Estados) e a arte de governar. A *Polizeiwissenschaft* é, ao mesmo tempo, uma arte de governar e método para analisar uma população vivendo sobre um território.

Tais considerações históricas devem parecer estar muito distantes; devem parecer inúteis com relação às preocupações atuais. Não iria tão longe quanto Herman Hesse, que afirma que só é fecunda a "referência constante à história, ao passado e à Antigüidade". Mas a experiência me ensinou que a história das diferentes formas de racionalidade consegue às vezes abalar melhor nossas certezas e nosso dogmatismo do que uma crítica abstrata. Durante séculos, a religião não pôde suportar que se contasse sua história. Hoje, nossas escolas de racionalidade não apreciam muito que se escreva a história das mesmas, o que é sem dúvida significativo.

O que pretendi mostrar é uma direção de pesquisa. Aqui apresentei apenas rudimentos de estudo no qual trabalho há dois anos. Trata-se da análise histórica do que chamaríamos, usando expressão em desuso, a arte de governar.

Este estudo apóia-se em certo número de postulados de base, que resumiria da seguinte maneira:

1. O poder não é uma substância. Não é também um misterioso atributo de que precisaríamos esquadriñar as origens. O poder não é senão um tipo particular de relações entre os indivíduos. E tais relações são específicas: por outras palavras, elas nada têm a ver com a troca, a produção e a comunicação, mesmo que lhes estejam associadas. O traço distintivo do poder é o de determinados homens poderem determinar, mais ou menos inteiramente, a conduta de outros homens - mas jamais de modo exaustivo e coercitivo. Um homem acorrentado e pisado está submetido à força que se exerce sobre ele. Mas não ao poder. Mas se for possível levá-lo a falar, quando seu último recurso teria podido ser o de manter sua língua, preferindo a morte, é porque se impeliu a comportar-se de um determinado modo. Sua liberdade foi sujeitada ao poder. Ele foi submetido ao governo. Se um indivíduo pode continuar livre, por mais limitada que possa ser sua liberdade, o poder pode sujeitá-lo ao governo. Não há poder sem rejeição ou revolta em potência.

2. No que diz respeito às relações entre os homens, muitos fatores determinam o poder. No entanto, a racionalização não cessa de perseguir sua obra e se reveste de formas específicas. Difere da racionalização própria dos processos econômicos ou das técnicas de produção e de comunicação; difere também do discurso científico. O governo dos homens por parte dos homens - tanto no caso de formarem grupos modestos ou importantes, quanto no caso de se tratar do poder dos homens sobre as mulheres, dos adultos sobre as crianças, de uma classe sobre a outra, ou de uma burocracia sobre uma população - pressupõe uma determinada forma de racionalidade, e não uma violência instrumental.

3. Conseqüentemente, os que resistem ou se rebelam contra uma forma de poder não conseguiriam contentar-se com a denúncia da violência ou com a crítica a uma instituição. Não basta acusar a razão em geral. O que é necessário questionar é a forma de racionalidade presente. A crítica do poder exercido sobre os doentes mentais ou sobre os loucos não deveria limitar-se às instituições psiquiátricas; de modo similar, os que contestam o poder de punir não deveriam contentar-se com a denúncia das prisões como instituições totais. A questão é: como são racionalizadas as relações de poder? Colocar tal questão constitui a única maneira de evitar que outras instituições, com os mesmos objetivos e os mesmos efeitos, tomem seu lugar.

4. Durante séculos, o Estado foi uma das mais importantes formas de governo humano, e também uma das mais temíveis.

Que a crítica política tenha acusado o Estado de ser ao mesmo tempo fator de individualização e princípio totalitário é bastante revelador. Basta observar a

racionalidade do Estado nascente e ver qual foi seu primeiro projeto de polícia para dar-mo-nos conta de que, desde o seu início, o Estado foi, ao mesmo tempo, individualizante e totalitário. Contrapor-lhe o indivíduo e seus interesses é tão infeliz quanto contrapor-lhe a comunidade e suas exigências.

A racionalidade política desenvolveu-se e impôs-se ao fio da história das sociedades ocidentais. Enraizou-se inicialmente na idéia de poder pastoral, depois naquela de razão de Estado. A individualização e a totalização são seus efeitos inevitáveis. A libertação disso só pode vir do ataque, não a um ou outro destes efeitos, mas às próprias raízes da racionalidade política.

XV - O que é a crítica?

(Crítica e Aufklärung)*

Henri Gouhier - Senhoras, Senhoritas, Senhores, gostaria, de início, de agradecer ao Sr. Michel Foucault por ter inscrito esta sessão no tempo de estudos de um ano muito atribulado, já que nós o tomamos, eu não diria um dia depois, mas quase dois dias depois de uma longa viagem ao Japão. É o que explica que a convocação enviada para esta reunião tão lacônica; mas desse fato a comunicação de Michel Foucault é uma surpresa e, como se pode pensar que é uma boa surpresa, eu não farei esperar mais tempo ao prazer de ouvi-lo.

Michel Foucault - Eu vos agradeço infinitamente por ter me convidado a esta reunião, frente a esta Sociedade. Creio já ter feito uma comunicação há dez anos sobre um tema que era *O que é um autor?*

Para a questão que gostaria de vos falar hoje, eu não dei título. O Sr. Gouhier bem quis dizer a vocês com indulgência que é em função da minha estada no Japão. Para dizer a verdade, é uma muito amável atenuação da verdade. Digamos que, efetivamente, até esses últimos dias, por pouco não tinha encontrado título; ou antes, tinha um que me perseguia mas que eu não queria escolher. Vocês verão por que: foi indecente.

Na realidade, a questão que gostaria de falar a vocês, e que quero sempre vos falar, é: *O que é a crítica?* Seria preciso tentar manter alguns propósitos em torno desse projeto que não cessa de se formar, de se prolongar, de renascer nos confins da filosofia, sempre próximo dela, sempre contra ela, às suas custas, na direção de uma filosofia por vir, no lugar talvez de toda filosofia possível. E parece que entre a alta empreitada kantiana e as pequenas atividades polêmico-profissionais que trazem esse nome de crítica, me parece que houve no Ocidente moderno (a datar, grosseiramente, empiricamente, nos séculos XV-XVI) uma certa maneira de pensar, de dizer, de agir igualmente, uma certa relação com o que existe, com o que se sabe, o que se faz, uma relação com a sociedade, com a cultura, uma relação com os outros também, e que se poderia chamar, digamos, de atitude crítica. É claro, vocês ficarão espantados ao ouvir dizer que há alguma coisa como

* Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*. *Bulletin de la Société française de philosophie*, Vol. 82, nº 2, pp. 35 - 63, avr/juin 1990 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978). Tradução de Gabriela Lafeté Borges e revisão de Wanderson Flor do Nascimento.

uma atitude crítica e que seria específica da civilização moderna, então que houve tantas críticas, polêmicas etc. e que mesmo os problemas kantianos têm, sem dúvida, origens bem mais longínquas que aqueles séculos XV-XVI. Ficarão espantados também de ver que se tenta procurar uma unidade para essa crítica, que ela parece prometida pela natureza, pela função, eu ia dizer pela profissão, à dispersão, à dependência, à pura heteronomia. Além disso, a crítica existe apenas em relação a outra coisa que não ela mesma: ela é instrumento, meio para um devir ou uma verdade que ela não saberá e que ela não será, ela é um olhar sobre um domínio onde quer desempenhar o papel de polícia e onde não é capaz de fazer a lei. Tudo isso faz dela uma função que está subordinada por relação ao que constituem positivamente a filosofia, a ciência, a política, a moral, o direito, a literatura etc. E, ao mesmo tempo, quais que sejam os prazeres ou as compensações que acompanham essa curiosa atividade de crítica, parece que ela traz, de modo suficientemente regular, quase sempre, não somente alguma rigidez de utilidade que ela reivindica, mas também que ela seja subtendida por uma sorte de imperativo mais geral - mais geral ainda que aquela de afastar os erros. Há alguma coisa na crítica que se aparenta à virtude. E de uma certa maneira, o que eu gostaria de dizer a vocês era da atitude crítica como virtude em geral.

Para fazer a história dessa atitude crítica, há vários caminhos. Eu gostaria simplesmente de sugerir a vocês aquele que é um caminho possível, ainda uma vez, dentre outros. Proporei a seguinte variação: a pastoral cristã, ou a igreja cristã enquanto ostentava uma atividade precisamente e especificamente pastoral, desenvolveu esta idéia - singular, creio eu, e absolutamente estranha à cultura antiga - que cada indivíduo, quais sejam sua idade, seu estatuto, e isso de uma extremidade a outra da sua vida e até no detalhe de suas ações, devia ser governado e devia se deixar governar, isto é conduzir à sua salvação, por alguém que o ligue numa relação global e, ao mesmo tempo, meticulosa, detalhada, de obediência. E esta operação de direcionamento à salvação numa relação de obediência a alguém deve se fazer numa tripla relação com a verdade: verdade entendida como dogma; verdade também na medida em que esse direcionamento implica um certo modo de conhecimento particular e individualizante dos indivíduos; e, enfim, na medida em que esse direcionamento se desdobra como uma técnica reflexiva comportando regras gerais, conhecimentos particulares, preceitos, métodos de exame, confissões, entrevistas etc. Além do que, não se pode esquecer o que, durante séculos, se chamou na igreja grega *technè technôn* e na igreja romana latina *ars artium*, precisamente a direção de consciência; a arte de governar os homens. Essa arte de governar, é claro, ficou por muito tempo ligada a práticas relativamente limitadas e finalmente, mesmo na sociedade

medieval, ligada à existência conventual, ligada à e praticada sobretudo em grupos espirituais relativamente restritos. Mas eu creio que a partir do século XV e desde antes da Reforma, pode-se dizer que houve uma verdadeira explosão da arte de governar os homens, explosão entendida em dois sentidos. Deslocamento de início em relação a seu foco religioso, digamos se vocês querem laicização, expansão na sociedade civil desse tema da arte de governar os homens e dos métodos para fazê-la. E depois, num segundo sentido, multiplicação dessa arte de governar em domínios variados: como governar as crianças, como governar os pobres e os mendigos, como governar uma família, uma casa, como governar os exércitos, como governar os diferentes grupos, as cidades, os Estados, como governar seu próprio corpo, como governar seu próprio espírito. *Como governar*, acredito que esta foi uma das questões fundamentais do que se passou no século XV ou no XVI. Questão fundamental a qual respondeu a multiplicação de todas as artes de governar - arte pedagógica, arte política, arte econômica, se vocês querem - e de todas as instituições de governo, no sentido amplo que tinha a palavra governo nessa época.

No entanto, essa governamentalização, que me parece tão característica dessas sociedades do Ocidente europeu no século XVI, não pode estar dissociada, parece-me, da questão de "como não ser governado?". Eu não quero dizer com isso que, na governamentalização, seria opor numa sorte de face a face a afirmação contrária, "nós não queremos ser governados, e não queremos ser governados absolutamente". Eu quero dizer que, nessa grande inquietude em torno da maneira de governar e na pesquisa sobre as maneiras de governar, localiza-se uma questão perpétua que seria: "como não ser governado *assim*, por isso, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não dessa forma, não para isso, não por eles"; e se se dá a esse movimento da governamentalização, da sociedade e dos indivíduos ao mesmo tempo, a inserção histórica e a amplitude que creio ter sido a sua, parece que se poderia colocar deste lado o que se chamaria atitude crítica. Em face, ou como contra-partida, ou antes como parceiro e adversário ao mesmo tempo das artes de governar, como maneira de suspeitar dele, de o recusar, de o limitar, de lhe encontrar uma justa medida, de o transformar, de procurar escapar a essas artes de governar ou, em todo caso, deslocá-lo, a título de reticência essencial, mas também e por aí mesmo como linha de desenvolvimento das artes de governar, teria tido qualquer coisa nascida na Europa nesse momento, uma sorte de forma cultural geral, ao mesmo tempo atitude moral e política, maneira de pensar etc. e que eu chamaria simplesmente arte de não ser governado ou ainda arte de não ser governado assim e a esse preço. E eu proporia então, como uma primeira definição da crítica, esta caracterização geral: a arte de não de tal forma governado.

Vocês me dirão que esta definição é ao mesmo tempo bem geral, bem vaga, bem fluida. Seguramente! Mas eu creio mesmo assim que ela permitiria marcar alguns pontos de ancoragem precisos do que eu tentei apelidar atitude crítica. Pontos de ancoragem históricos, é claro, e que se poderia fixar assim:

1º. Primeiro ponto de ancoragem: numa época onde o governo dos homens era essencialmente uma arte espiritual, ou uma prática essencialmente religiosa ligada à autoridade de uma Igreja, ao magistério de uma Escritura, não querer ser governado desta forma, era essencialmente buscar na Escritura uma outra relação que não aquela ligada ao funcionamento da lição de Deus, não querer ser governado era uma certa maneira de negar, recusar, limitar (digam como quiserem) o magistério eclesiástico, era a volta à Escritura, era a questão do que é autêntico na Escritura, do que foi efetivamente escrito na Escritura, era a questão de qual é a sorte de verdade que diz a Escritura, como ter acesso a esta verdade da Escritura na Escritura e a despeito talvez do escrito e até o que se chega com a questão finalmente mais simples: a Escritura era verdadeira? E em suma, de Wycliffe a Pierre Bayle, a crítica desenvolveu-se por um lado, que eu acredito capital e não exclusivo certamente, em relação à Escritura. Digamos que a crítica é historicamente bíblica.

2º. Não querer ser governado, está aí o segundo ponto de ancoragem, não querer ser governado assim, não é não mais querer aceitar essas leis porque elas são injustas, porque, sob sua antigüidade ou sob o seu brilho mais ou menos ameaçador que lhes dá a soberania de hoje, elas escondem uma ilegitimidade essencial. A crítica é então, desse ponto de vista, em face do governo e à obediência que ele exige, opor direitos universais e imprescritíveis, aos quais todo governo, qual seja ele, que se trate do monarca, do magistrado, do educador, do pai de família, deverá se submeter. Em suma, se vocês querem, reencontra-se aí o problema do direito natural.

O direito natural não é certamente uma invenção da Renascença, mas ele tomou, a partir do século XVI, uma função crítica que ele conservara sempre. À questão "como não ser governado?" responde-se dizendo: quais são os limites do direito de governar? Digamos que aí, a crítica é essencialmente jurídica.

3º. E enfim, "não querer ser governado", é claro, não é aceitar como verdade, e aqui eu passarei muito rápido, o que uma autoridade diz ser verdadeiro, ou ao menos não é aceitar isso senão se se considera, por si mesmo, boas razões para aceitar. E desta vez, a crítica toma seu ponto de ancoragem no problema da certeza em face da autoridade.

A Bíblia, o direito, a ciência; a escritura, a natureza, a relação a si; o magistério, a lei, a autoridade do dogmatismo. Vê-se como o jogo da governamentalização e da crítica,

uma em relação a outra, deram lugar a fenômenos que são, creio eu, capitais na história da cultura ocidental, que trata-se do desenvolvimento das ciências filológicas, trata-se do desenvolvimento da reflexão, da análise jurídica, da reflexão metodológica. Mas, sobretudo, vê-se que o foco da crítica é essencialmente o feixe de relações que amarra um ao outro, ou um a dois outros, o poder, a verdade e o sujeito. E se a governamentalização é mesmo esse movimento pelo qual se tratasse na realidade mesma de uma prática social de sujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que reclamam de uma verdade, pois bem, eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; pois bem, a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função a desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade.

Essa definição, malgrado seu caráter ao mesmo tempo empírico, aproximativo, deliciosamente longínquo em relação à história que ela sobrevoa, eu teria a arrogância de pensar que ela não é muito diferente daquela que Kant dava: não aquela da crítica, mas justamente de alguma outra coisa. Não é muito longe em definitivo da definição que ele dava da *Aufklärung*. É característico, com efeito, que, em seu texto de 1784 sobre o que é a *Aufklärung*, ele definiu *Aufklärung* em relação a um certo estado de menoridade no qual estaria mantida, e mantida autoritariamente, a humanidade. Em segundo lugar, ele definiu essa menoridade, ele a caracterizou por uma certa incapacidade na qual a humanidade estaria retida, incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem alguma coisa que fosse justamente a direção de um outro, e ele emprega *leiten* que tem um sentido religioso historicamente bem definido. Em terceiro lugar, creio que é característico que Kant tenha definido essa incapacidade por uma certa correlação entre uma autoridade que se exerce e que mantém a humanidade nesse estado de menoridade, correlação entre este excesso de autoridade e, de outra parte, algo que ele considera, que ele chama uma falta de decisão e de coragem. E por consequência essa definição da *Aufklärung* não vai ser simplesmente uma espécie de definição histórica e especulativa; terá nessa definição da *Aufklärung* alguma coisa que se revela um pouco ridícula sem dúvida de chamar de predicação, mas é em todo caso um apelo à coragem que ele lança nessa descrição da *Aufklärung*. Não se pode esquecer que era um artigo de jornal. Teria que fazer um estudo sobre as relações da filosofia com o jornalismo a partir do fim do século XVIII... A menos que ele tenha sido feito, mais eu não estou certo disso... É muito interessante ver a partir de qual momento os filósofos intervieram nos jornais para dizer algo que é para eles filosoficamente interessante e que, no entanto, se inscreve numa certa relação com o

público com efeitos de apelo. E enfim, é característico que, nesse texto sobre a *Aufklärung*, Kant dá como exemplos de retenção da menoridade da humanidade, e por consequência, como exemplos, pontos sobre os quais a *Aufklärung* deve erguer esse estado de menoridade e maioridade em, certo tipo, os homens, precisamente a religião, o direito e o conhecimento. O que Kant descrevia como a *Aufklärung*, é o que eu tentei até agora descrever como a crítica, como essa atitude crítica que se vê aparecer como atitude específica no Ocidente a partir, creio, do que foi historicamente o grande processo de governamentalização da sociedade. Com relação a essa *Aufklärung* (cujo emblema, vocês bem o sabem e Kant lembra, é "*sapere aude*", não sem que uma outra voz, aquela de Frederico II, diz em contraponto "que eles raciocinem tanto quanto querem contanto que obedeçam"), em todo caso, com relação a esse *Aufklärung*, como Kant vai definir a crítica? Ou em todo caso, pois eu não tenho a pretensão de retomar o que foi o projeto crítico kantiano no seu rigor filosófico, eu não me permitiria, diante de um tal auditório de filósofos, não sendo eu mesmo filósofo, sendo mal um crítico, com relação a essa *Aufklärung*, como se poderia situar a crítica, propriamente dita? Se efetivamente Kant chama todo esse movimento crítico que precedeu a *Aufklärung*, como vai situar, ele, o que entende pela crítica? Eu diria, e aqui estão coisas completamente infantis, que em relação à *Aufklärung*, a crítica será aos olhos de Kant o que ele dirá ao saber: você sabe bem até onde pode saber? raciocina tanto quanto querias, mas você sabe bem até onde pode raciocinar sem perigo? A crítica dirá, em suma, que está menos no que nós empreendemos, com mais ou menos coragem, do que na idéia que nós fazemos do nosso conhecimento e dos seus limites, que aí vai a nossa liberdade, e que, por consequência, ao invés de deixar dizer por um outro "*obedeça*", é nesse momento, quando se terá feito do seu próprio conhecimento uma idéia justa, que se poderá descobrir o princípio da autonomia e que não se terá mais que escutar o *obedeça*; ou antes que o *obedeça* estará fundado sobre a autonomia mesma.

Eu não pretendo mostrar a oposição que haveria em Kant entre a análise da *Aufklärung* e o projeto crítico. Isso seria, eu creio, fácil de mostrar que, para Kant, essa verdadeira coragem de saber que foi invocada pela *Aufklärung*, esta mesma coragem de saber consiste em reconhecer os limites do conhecimento; e seria fácil mostrar que para ele a autonomia está longe de ser oposta à obediência aos soberanos. Mas disso não fica menos que Kant fixou para a crítica em seu empreendimento de desassujeitamento em relação ao jogo do poder e da verdade, como tarefa primordial, como prolegômeno a toda *Aufklärung* presente e futura, de conhecer o conhecimento.

Eu não gostaria de insistir por mais tempo sobre as implicações desse tipo de deslocamento entre *Aufklärung* e crítica que Kant quis marcar por aí. Gostaria simplesmente de insistir sobre esse aspecto histórico do problema que nos é sugerido por isto que se passou no século XIX. A história do século XIX deu bem mais engrenagens à continuação do empreendimento crítico tal como Kant o havia situado de algum modo em recuo em relação a *Aufklärung*, que a alguma coisa como a *Aufklärung* ele mesmo. Dito de outra forma, a história do século XIX - e, claro, a história do século XX, mais ainda - parecia dever, senão dar razão a Kant ao menos oferecer uma solidificação, a essa nova atitude crítica, a essa atitude crítica em retirada por relação a *Aufklärung* e que Kant abriu a possibilidade.

Essa tomada histórica que parecia ser oferecida à crítica kantiana muito mais do que a coragem da *Aufklärung*, era simplesmente esses três traços fundamentais: primeiramente, uma ciência positivista, isto é fazendo fundamentalmente confiança nela mesma, quando ainda mesmo ela se achava cuidadosamente crítica em relação a cada um de seus resultados; em segundo lugar, o desenvolvimento de um Estado ou de um sistema estático que se dava, a si próprio, como razão e como racionalidade profunda da história e que, por outro lado, escolhia como instrumentos procedimentos de racionalização da economia e da sociedade; daí, o terceiro traço, à costura desse positivismo científico e do desenvolvimento dos Estados, uma ciência de um Estado ou um estadismo, se vocês querem. Tece-se entre eles toda uma rede de relações cerradas na medida em que a ciência vai desempenhar um papel cada vez mais determinante no desenvolvimento das forças produtivas, na medida em que, por outro lado, os poderes do tipo estático vão o exercer cada vez mais por entre conjuntos técnicos refinados. Daí, o fato de que a questão de 1784, *o que é a Aufklärung?*, ou antes a maneira que Kant, em relação a essa questão e a resposta que dava a ela, tentou situar seu empreendimento crítico, essa interrogação sobre as relações entre *Aufklärung* e *Crítica* vai tomar legitimamente o modo de uma desconfiança ou, em todo caso, de uma interrogação cada vez mais suspeita: de quais excessos de poder, de qual governamentalização, tanto mais incontornável que ela se justifique em razão, esta razão ela mesma não é historicamente responsável?

Ora, o devir dessa questão, creio eu, não foi absolutamente o mesmo na Alemanha e na França, e isso pelas razões históricas que seria preciso analisar já que são complexas.

Poder-se-ia dizer *grosso modo*: é que, menos talvez por causa do desenvolvimento recente de um belo Estado novinho e racional na Alemanha do que por causa do já envelhecido vínculo das *Universidades à Wissenschaft* e às estruturas administrativas e estatais, essa suspeita, de que há algo na racionalização e talvez mesmo na razão mesma que é responsável pelo excesso de poder, pois bem, me parece que essa suspeita se desenvolveu sobretudo na Alemanha e, digamos para ser ainda mais breve, que ela se desenvolveu sobretudo no que se poderia chamar uma esquerda alemã. Em todo caso, da esquerda hegeliana à Escola de Frankfurt, houve toda uma crítica do positivismo, do objetivismo, da racionalização, da *technè* e da tecnicização, toda uma crítica das relações entre o projeto fundamental da ciência e da técnica, que tem por objetivo fazer aparecer os elos entre uma presunção ingênua da ciência de um lado, e as formas de dominação próprias à forma da sociedade contemporânea de outro. Para tomar como exemplo aquele que sem dúvida nenhuma que foi o mais longínquo do que se poderia chamar de uma crítica de esquerda, não se pode esquecer que Husserl em 1936 referia a crise contemporânea da humanidade européia a algo que abrigava a questão das relações do conhecimento à técnica, da *épistèmè* à *technè*.

Na França, as condições para o exercício da filosofia e da reflexão política foram muito diferentes, e, por causa disso, a crítica da razão presunçosa e dos seus efeitos específicos de poder não parece ter sido conduzida da mesma forma. E isso estaria, penso, do lado de um certo pensamento de direita, ao longo do século XIX e do século XX, que reencontrava essa mesma acusação histórica da razão ou da racionalização sob o nome dos efeitos de poder que ele leva com ele. Em todo caso, o bloco constituído pelo Iluminismo e a Revolução impediu sem dúvida, de uma maneira geral, que se recolque realmente e profundamente em questão essa relação da racionalização e do poder; talvez também o fato de que a Reforma, isto é, o que eu acredito ter sido, nas suas raízes mais profundas, o primeiro movimento crítico como arte de não ser governado, o fato de que a Reforma não havia tido na França a amplitude e a conquista que ela conheceu na Alemanha, fez, sem dúvida, que na França essa noção de *Aufklärung* com todos os problemas que ela colocava não teve uma significação tão ampla, e aliás ela nunca foi uma referência histórica tão longamente apresentada como na Alemanha. Digamos que na França, contenta-se com uma certa valorização política dos filósofos do século XVIII, ao mesmo tempo em que se desqualificava o pensamento do Iluminismo como um episódio menor na história da filosofia. Na Alemanha, ao contrário, o que era entendido por *Aufklärung* era considerado bem ou mal, pouco importa, mas certamente como um episódio importante, uma espécie de manifestação espetacular do destino profundo da

razão ocidental. Acharia na *Aufklärung* e em todo esse período, que em suma do século XVI ao XVIII serve de referência a esta noção de *Aufklärung*, tentava-se decifrar, reconhecer a linha de declive, a mais marcada da razão ocidental, enquanto era a política a qual ela estava ligada, que fazia o objeto de um exame suspeito. Tal é, se vocês querem, *grosso modo*, o quiasma que caracteriza a maneira que na França e na Alemanha o problema da *Aufklärung* foi posto no curso do século XIX e toda a primeira metade do século XX.

Ora, creio que a situação na França mudou no curso desses últimos anos; e que de fato, esse problema da *Aufklärung*, (tal como tinha sido tão importante para o pensamento alemão desde Mendelssohn, Kant, passando por Hegel, Nietzsche, a Escola de Frankfurt etc...), me parece que na França chegou-se a uma época onde precisamente esse problema da *Aufklärung* pode ser retomado numa proximidade, suficientemente significativa, com os trabalhos da Escola de Frankfurt. Digamos, sempre para sermos breves, que - e isso não é espantoso - é da fenomenologia e dos problemas postos por ela que nós voltamos à questão do que é a *Aufklärung*. Ela nos fez voltar, com efeito, a partir da questão do sentido e do que pode constituir o sentido. Como fazer com que haja sentido a partir do não sentido? Como o sentido vem? Questão na qual se vê bem que é complementar a esta outra: como fez-se para que o grande movimento da racionalização nos tenha conduzido a tanto barulhos, a tanto furor, a tanto silêncio e mecanismo triste? Apesar de tudo, não se pode esquecer que *A Náusea* está há poucos meses da contemporânea *Krisis*. E é pela análise, pós-guerra, disso, a saber, que o sentido não se constitui senão por sistemas de constrangimentos característicos da maquinaria significativa, é, me parece, pela análise desse fato que não há sentido senão pelos efeitos de coerção próprios às estruturas, que, por um estranho resumo, se reencontrou o problema entre *ratio* e *poder*. Penso igualmente (e aí seria um estudo a fazer, sem dúvida) que as análises da história das ciências, toda essa problematização da história das ciências (que, ela também, se enraíza sem dúvida na fenomenologia, que na França seguiu por Cavaillès, por Bachelard, por Georges Canguilhem, toda uma outra história), me parece que o problema histórico da historicidade das ciências não está sem ter algumas relações e analogias, sem fazer até um certo ponto eco, a esse problema da constituição do sentido: como nasce, como se forma essa racionalidade, a partir de que coisa que é absolutamente outro? Eis a recíproca e o inverso do problema da *Aufklärung*: o que faz com que a racionalização conduza ao furor do poder?

Ora, parece que, sejam essas buscas sobre a constituição do sentido com a descoberta de que o sentido não se constitui senão pelas estruturas de coerção do

significante, sejam as análises feitas sobre a história da racionalidade científica com os efeitos de constrangimento ligados a sua institucionalização e à constituição de modelos, tudo isso, todas essas pesquisas históricas não fizeram, me parece, senão confirmar como por um jogo rigoroso e como através de uma espécie de assassinato universitário o que foi, apesar de tudo, o movimento de fundo da nossa história desde um século. Pois, à força de celebrar que nossa organização social ou econômica carecia de racionalidade, nós nos encontramos frente eu não sei se demais ou insuficiente razão, em todo caso seguramente frente a poder demais; à força de ouvir cantar as promessas da revolução, eu não sei aí onde ela se produziu ela é boa ou má, mas nós nos encontramos frente à inércia de um poder que indefinidamente se mantém; e à força de ouvir cantar a oposição entre as ideologias da violência e a verdadeira teoria científica da sociedade, do proletariado e da história, nós nos encontramos com duas formas de poder que se assemelhavam como dois irmãos: fascismo e stalinismo. Retorno por consequência da questão: *o que é a Aufklärung?* E se reativa assim os problemas que tinham marcado as análises de Max Weber: o que convém dessa racionalização que ela caracteriza não somente o pensamento e a ciência ocidentais desde o século XVI, mas também as relações sociais, as organizações estatais, as práticas econômicas e talvez até no comportamento dos indivíduos? O que fica dessa racionalização em seus efeitos de constrangimento e talvez de obnubilação, de implantação maciça e crescente e nunca radicalmente contestada de um vasto sistema científico e técnico?

Esse problema, que nós somos obrigados na França de retomar sobre nossos ombros, esse problema do *o que é a Aufklärung?* pode-se abordar por diferentes caminhos. E o caminho pelo qual eu gostaria de abordar, eu não o retomo absolutamente - e eu gostaria que vocês acreditassem em mim - em um espírito nem de polêmica nem de crítica. Duas razões conseqüentes fazem com que eu não busque outra coisa que não marcar as diferenças e de alguma forma ver até onde se pode multiplicar, dividir, remarcar uns em relação aos outros, deslocar, se vocês querem, as formas de análises desse problema da *Aufklärung*, que é talvez apesar de tudo o problema da filosofia moderna.

Eu gostaria de, logo em seguida, abordando esse problema que nos torna fraternos em relação à Escola de Frankfurt, notar que de todas as maneiras, fazer da *Aufklärung* a questão central, isso quer dizer com toda a certeza, um certo número de coisas. Isso quer dizer de início que engaja-se numa certa prática que se chamaria histórico-filosófica, que não tem nada a ver com a filosofia da história e a história da filosofia, uma certa prática histórico-filosófica e por aí quero dizer que o domínio da experiência ao qual se refere esse trabalho filosófico não exclui dele nenhum outro absolutamente. Não é a experiência

interior, não são as estruturas fundamentais do conhecimento científico, mas não é mais que um conjunto de conteúdos históricos elaborados por aí, preparados pelos historiadores e acolhidos todos fatos como fatos. Trata-se, de fato, dessa prática histórico-filosófica de fazer sua própria história, de fabricar como por ficção a história que seria atravessada pela questão das relações entre as estruturas de racionalidade que articulam o discurso verdadeiro e os mecanismos de assujeitamento que a eles são ligados, questão, vê-se bem, que desloca os objetos históricos habituais e familiares aos historiadores em direção ao problema do sujeito e da verdade que os historiadores não se ocupam. Vê-se igualmente que esta questão cerca o trabalho filosófico, o pensamento filosófico, a análise filosófica nos conteúdos empíricos traçados precisamente por ela. Daí, se vocês querem, os historiadores frente ao trabalho histórico ou filosófico vão dizer: "sim, claro, talvez", em todo o caso não é nunca absolutamente aquilo, o que é o efeito de ruído devido a esse deslocamento em direção ao sujeito e à verdade que eu falava. E que os filósofos, mesmo se eles não tomam todos os ares de galinhas d'angola ofendidas, pensam geralmente: "a filosofia, malgrado tudo, é bem outra coisa", isso sendo devido ao efeito de queda, devido a essa volta a uma empiricidade que não tem mesmo de ser para ela garantia de uma experiência interior.

Concedemos a essas vozes do lado toda a importância que elas têm, e esta importância é grande. Elas indicam ao menos negativamente que se está no bom caminho, isto é, que através dos conteúdos históricos que se elabora e aos quais se está ligado já que são verdadeiros ou que valem como verdadeiros, coloca-se a questão: o que então eu sou, eu que pertenço a esta humanidade, talvez à margem, nesse momento, nesse instante de humanidade que está sujeitado ao poder da verdade em geral e das verdades em particular? Desubjetivar a questão filosófica pelo recurso ao conteúdo histórico, libertar os conteúdos históricos pela interrogação sobre os efeitos de poder cuja verdade - essa que eles pressupõem e marcam - os afeta, é, se vocês querem, a primeira característica dessa prática histórico-filosófica. De outra parte, essa prática histórico-filosófica se acha evidentemente numa relação privilegiada de uma certa época empiricamente determinável: mesmo se ela é relativamente e necessariamente fluida, essa época é, seguramente, designada como momento de formação da humanidade moderna, *Aufklärung* no sentido amplo do termo ao qual se referia Kant, Weber etc., período sem datação fixa, com múltiplas entradas já que se pode defini-la tanto quanto pela formação do capitalismo, a constituição do mundo burguês, a localização dos sistemas estatais, a fundação da ciência moderna com todos os seus correlativos técnicos, a organização de cara a cara entre a arte de ser governado e aquela de não ser governado de tal modo.

Privilégio de fato, por consequência, para o trabalho histórico-filosófico que esse período, já que é aí que aparecem de alguma forma no âmago e na superfície das transformações visíveis, essas relações entre poder, verdade e sujeito que se trata de analisar. Mas, privilégio também no sentido de que trata-se de formar a partir daí uma matriz para o percurso de toda uma série de outros domínios possíveis. Digamos, se vocês querem, que não é porque se privilegia o século XVIII, porque interessa-se por ele, que se encontra o problema da *Aufklärung*; eu diria que é porque vê-se fundamentalmente colocar a questão *o que é a Aufklärung?* que se reencontra o esquema histórico da nossa modernidade. Não se tratará de dizer que os gregos do século V são um pouco como os filósofos do século XVIII ou embora o século XII já tivesse uma espécie de Renascença, mas sim de tentar ver sob quais condições, ao preço de quais modificações ou de quais generalizações pode-se aplicar a algum momento da história essa questão da *Aufklärung*, a saber as relações dos poderes, da verdade e do sujeito.

Tal é o quadro geral dessa investigação que eu chamaria histórico-filosófica, eis como se pode agora a conduzir.

*

Eu dizia agora a pouco que queria em todo caso traçar muito vagamente outras vias possíveis que não aquelas que me parecem ter sido até o momento voluntariamente exploradas. O que não é de forma alguma os acusar nem os conduzir a nada nem de dar-lhes qualquer resultado válido. Eu queria simplesmente dizer isso e sugerir isso: me parece que essa questão da *Aufklärung* desde Kant, por causa de Kant, e verossimelmente por causa desse deslocamento entre *Aufklärung* e *crítica* que ele introduziu, foi essencialmente posta em termos de conhecimento, isto é, partindo do que foi o destino histórico do conhecimento no momento da constituição da ciência moderna; isto é, ainda, buscando o que nesse destino já marcava os efeitos de poder indefinidos aos quais ele tinha sido necessariamente ligado pelo objetivismo, o positivismo, o tecnicismo etc. , relacionando esse conhecimento às condições de constituição e de legitimidade de todo conhecimento possível, e enfim buscando como na história se tinha operado a passagem legitimada para fora (ilusão, erro, esquecimento, encobrimento etc.). Em uma palavra, é o procedimento de análise que me parece no fundo ter sido engajado pelo deslocamento da *crítica* em relação a *Aufklärung* operado por Kant. Parece-me que a partir daí, tem-se um procedimento de análise que é no fundo aquele foi seguido mais freqüentemente, procedimento de análise que se poderia chamar uma investigação legítima dos moldes

históricos do conhecer. É em todo caso assim que um certo número de filósofos do século XVIII, é assim que Dilthey, Habermas etc., entenderam. Mais simples ainda: que falsa idéia o conhecimento fez dele mesmo e por qual uso excessivo ele se viu exposto, a qual dominação por consequência ele se encontrou ligado?

Pois bem, antes desse procedimento que toma a forma de uma investigação legítima dos moldes históricos do conhecer, se poderia talvez examinar um procedimento diferente. Este, poderia tomar por entrada na questão da *Aufklärung*, não o problema do conhecimento, mas aquele do poder; ele avançaria não como uma investigação legítima, mas como algo que eu chamaria uma experiência de *acontecimentalização*. Perdoem-me pelo horror da palavra! E, já em seguida, o que isso quer dizer? O que eu entenderia por procedimento de acontecimentalização, devessem os historiadores gritar de horror, seria isso: de início, tomar conjuntos de elementos onde se pode perceber em primeira aproximação, portanto, de modo absolutamente empírico e provisório, conexões entre mecanismos de coerção e conteúdos de conhecimento. Mecanismos de coerção diversos, talvez mesmo conjuntos legislativos, regulamentos, dispositivos materiais, fenômenos de autoridade etc.; conteúdos de conhecimento que se tomará igualmente em sua diversidade e em sua heterogeneidade, e que se reterá em função dos efeitos de poder de que são portadores enquanto válidos, como fazendo parte de um sistema de conhecimento. O que se busca então não é saber o que é verdadeiro ou falso, fundamentado ou não fundamentado, real ou ilusório, científico ou ideológico, legítimo ou abusivo. Procura-se saber quais são os elos, quais são as conexões que podem ser observadas entre mecanismos de coerção e elementos de conhecimento, quais jogos de emissão e de suporte se desenvolvem uns nos outros, o que faz com que tal elemento de conhecimento possa tomar efeitos de poder afetados num tal sistema a um elemento verdadeiro ou provável ou incerto ou falso, e o que faz com que tal procedimento de coerção adquira a forma e as justificações próprias a um elemento racional, calculado, tecnicamente eficaz etc.

Então, nesse primeiro nível, não operar a divisão da legitimidade, não fixar o ponto do erro e da ilusão.

E é porque, nesse nível, me parece que se pode utilizar duas palavras que não têm por função designar entidades, potências ou algo como transcendentais, mas somente operar em relação aos domínios aos quais se referem uma redução sistemática de valor, digamos uma neutralização quanto aos efeitos de legitimidade e um Iluminismo disso que os torna a um certo momento aceitáveis e que faz com que efetivamente eles fossem aceitos. Utilização, portanto, da palavra *saber* que se refere a todos os procedimentos e a

todos os efeitos de conhecimento que são aceitáveis num momento dado e em um domínio preciso, e secundamente, do termo *poder* que não faz outra coisa senão recobrir toda uma série de mecanismos particulares, definíveis e definidos, que parecem susceptíveis de induzir comportamento ou discursos. Vê-se já que esses dois termos não têm outro papel que o metodológico: não é o caso de localizar através deles princípios gerais de realidade, mas de fixar de alguma forma a frente de análise, o tipo de elemento que deve ser para ela pertinente. Trata-se, assim, de evitar jogar desde o início com a perspectiva da legitimação como fazem os termos conhecimento ou dominação. Trata-se igualmente, em todo momento da análise, de poder lhes dar um conteúdo determinado e preciso, tal elemento de saber, tal mecanismo de poder ; nunca se deve considerar que exista *um* saber ou *um* poder, pior ainda *o* saber ou *o* poder que fossem neles mesmos operantes. Saber, poder, são apenas uma grade de análise. Vê-se também que esta grade não é composta de duas categorias de elementos estranhos um ao outro, o que seria do saber de um lado e o que seria do poder de outro - e o que eu dizia há pouco os tornaria exteriores um ao outro -, pois nada pode figurar como elemento de saber se, de um lado, não está conforme a um conjunto de regras e de coações características, por exemplo, de tal tipo de discurso científico numa época dada, e se, de outro lado, não dotasse efeitos de coerção ou simplesmente de incitação próprios ao que é validado como científico ou simplesmente racional ou comumente admitido, etc. Inversamente nada pode funcionar como mecanismo de poder se não se manifesta segundo procedimentos, instrumentos, meios, objetivos que possam ser validados em sistemas mais ou menos coerentes de saber. Não se trata, então, de descrever o que é saber e o que é poder e como um reprimiria o outro ou como o outro abusaria daquele, mas trata-se antes de descrever um nexo de saber-poder que permita entender o que constitui a aceitabilidade de um sistema, quer seja o sistema da doença mental, da penalidade, da delinquência, da sexualidade etc.

Em resumo, me parece que de nossa observação empírica de um conjunto à sua aceitabilidade histórica, na época mesma onde efetivamente ele é observado, o caminho passa por uma análise do nexo saber-poder que o sustenta, o retoma a partir do fato que ele é aceito, em direção do que o torna aceitável não, claro, em geral, mas aí somente onde ele é aceito: é isso que se poderia caracterizar como o retomar em sua positividade. Tem-se aí, então, um tipo de procedimento, que, fora o cuidado de legitimação e por consequência descartando o ponto de vista fundamental da lei, percorre o ciclo da positividade indo de fato da aceitação ao sistema de aceitabilidade analisado a partir do jogo saber-poder. Digamos que está aí o nível, aproximadamente, da *arqueologia*.

Depois, vê-se que, a partir desse tipo de análise, ameaçam um certo número de perigos que não podem não aparecer como as conseqüências negativas e onerosas de uma tal análise.

Essas positivities são conjuntos que não vão de si, no sentido que, quais sejam o hábito ou o desgaste que puderam nos tornar familiares, qual seja a força da cegueira dos mecanismos de poder que elas fazem jogar ou quais sejam as justificações que elas elaboraram, não tornaram-se aceitáveis por algum direito originário; e o que faz-se preciso ressaltar para apoderar do que pôde os tornar aceitáveis, é que justamente isso não vinha de si, não estava inscrito em nenhum *a priori*, não estava contido em nenhuma anterioridade. Liberar as condições de aceitabilidade de um sistema e seguir as linhas de ruptura que marcam sua emergência, estão aí duas operações correlativas. Isso não ia, em absoluto, de si, que a loucura e a doença mental se superpussem no sistema institucional e científico da psiquiatria; não era mais dado que os procedimentos punitivos, o aprisionamento e a disciplina penitenciária, viessem se articular num sistema penal; não era mais dado que o desejo, a concupiscência, o comportamento sexual dos indivíduos devessem efetivamente se articular uns sobre os outros em um sistema de saber e de normalidade chamado sexualidade. O reconhecimento da aceitabilidade de um sistema é indissociável do reconhecimento do que o tornava difícil aceitar: sua arbitrariedade em termos de conhecimento, sua violência em termos de poder, logo sua energia. Então, necessidade de tomar sob sua responsabilidade essa estrutura, para melhor seguir os artifícios.

Segunda conseqüência, aqui também onerosa e negativa, está em que esses conjuntos não são analisados como universais aos quais a história traria, com suas circunstâncias particulares um certo número de modificações. É claro, muitos dos elementos aceitos, muitas das condições de aceitabilidade podem ter atrás de si uma longa carreira; mas o que se trata de retomar na análise dessas positivities são, de alguma forma, singularidades puras, nem incarnação de uma essência, nem individualização de uma espécie: singularidade da loucura no mundo ocidental moderno, singularidade absoluta da sexualidade, singularidade absoluta do sistema jurídico-moral de nossas punições.

Nenhum recurso fundador, nenhuma fuga em uma forma pura, está aí sem dúvida um dos pontos mais importantes e mais contestados desse passo histórico-filosófico: se ela não quer oscilar nem numa filosofia da história, nem uma análise histórica, ela deve se manter no campo de imanência das singularidades puras. Então qual? Ruptura, descontinuidade, singularidade, descrição pura, quadro imóvel, sem explicação, sem

passagem, vocês conhecem tudo isso. Se dirá que a análise dessas positivities não levantam esses procedimentos ditos explicativos aos quais se atribui um valor causal sob três condições:

1. não se reconhece valor causal senão sob explicações que visam uma última instância valorizada como profunda e ela somente, economia para uns, demografia para outros;

2. não se reconhece como tendo valor causal senão o que obedece a uma piramidalização pontuda em direção à causa ou ao foco causal, a origem unitária;

3. e enfim, não se reconhece valor causal senão ao que estabelece uma certa inevitabilidade ou ao menos o que aproxima da necessidade. A análise das positivities, na medida em que se trata de singularidades puras relacionadas não a uma espécie ou a uma essência, mas a simples condições de aceitabilidade, pois bem, essa análise supõe o desdobramento de uma rede causal ao mesmo tempo complexa e amarrada, mas sem dúvida de um outro tipo, uma rede causal que não obedeceria justamente à exigência de saturação por um princípio profundo unitário 'piramidalisante' e carente. Trata-se de estabelecer uma rede que dê conta dessa singularidade como um efeito: donde a necessidade da multiplicidade das relações, da diferenciação entre as diferentes formas de relação, da diferenciação entre as diferentes formas de necessidades de encadeamentos, de decifração de interações e de ações circulares e o prestar contas do cruzamento de processos heterogêneos. E nada, então, mais estranho a uma tal análise que a recusa da causalidade. Mas o que é importante é que não se trata em tais análises de reconduzir a uma causa um conjunto de fenômenos derivados, mas de colocar em inteligibilidade uma positividade singular no que ela tem justamente de singular.

Digamos, *grosso modo*, por oposição a uma gênese que se orienta em direção à unidade de uma causa principal compacta de uma descendência múltipla, haveria aí uma *genealogia*, isto é, algo que tenta restituir as condições de aparição de uma singularidade a partir de múltiplos elementos determinantes, e que aparece não como o produto, mas como o efeito. Posta em inteligibilidade, então, mas que é preciso atentar que ela não funciona segundo um princípio de fechamento. E aqui, não se trata de um princípio de fechamento para um certo número de razões.

A primeira é que as relações que permitem dar conta desse efeito singular são, se não na sua totalidade ao menos para uma parte considerável, relações de interações entre indivíduos ou grupos, isto é, que elas implicam sujeitos, tipos de comportamentos, decisões, escolhas: não é na natureza das coisas que se poderia encontrar o sustento, o

suporte dessa rede de relações inteligíveis, é a lógica própria de um jogo de interações com suas margens sempre variáveis de não certeza.

Sem mais fechamento, porque essas relações que se tenta estabelecer para dar conta de uma singularidade como efeito, essa rede de relações não deve constituir um plano único. São relações que estão em perpétuo desligamento uns em relação aos outros. A lógica das interações, a um nível dado, se dá por entre indivíduos podendo ao mesmo tempo guardar suas regras e sua especificidade, seus efeitos singulares, constituindo com outros elementos das interações que se dão a um outro nível, de forma que, de uma certa maneira, nenhuma dessas interações aparece primária ou absolutamente totalizante. Nenhuma pode ser recolocada num jogo que a invade; e inversamente, nenhuma, tão local como ela, é sem efeito ou sem risco de efeito sobre aquela da qual faz parte e que a desenvolve. Assim, se vocês querem e esquematicamente, mobilidade perpétua, fragilidade essencial ou antes emaranhado entre o que reconduz o mesmo processo e o que o transforma. Em resumo, trataria aqui de liberar toda uma forma de análises que se poderia dizer *estratégicas*.

Falando de arqueologia, de estratégia e de genealogia, eu não penso que se trata de pontuar aqui três níveis sucessivos que seriam desenvolvidos uns a partir dos outros, mas antes de caracterizar três dimensões necessariamente simultâneas da mesma análise, três dimensões que deveriam permitir em sua simultaneidade mesma retomar o que há de positivo, isto é, quais são as condições que tornam aceitável uma singularidade cuja inteligibilidade se estabelece pelo reconhecimento das interações e das estratégias as quase ela se integra. É uma tal busca levando em conta ... *[faltam algumas frases perdidas quando do retorno da fita de gravação]* ... se produz como efeito, e enfim acontecimentalização no que tem a ver a alguma coisa cuja estabilidade, cujo enraizamento, cujo fundamento não é nunca tal que não se possa de uma maneira ou de outra, se não pensar em seu desaparecimento, ao menos identificar pelo que e a partir de que seu desaparecimento é possível.

Eu dizia a pouco, antes de colocar o problema em termos de conhecimento e de legitimação, que se tratava de abordar a questão pelo viés do poder e da acontecimentalização. Mas, vejam vocês, não se trata de fazer funcionar o poder entendido como dominação, domínio, a título de dado fundamental, de princípio único, de explicação ou de lei incontornável; ao contrário, trata-se de considerar sempre como relação num campo de interações, trata-se de pensar numa relação indissociável com formas de saber, e trata-se de pensar sempre de tal maneira que se o veja associado a um domínio de possibilidade e por consequência de reversibilidade, de inversão possível.

Vejam vocês que assim a questão não é mais: por qual erro, ilusão, esquecimento, por quais falhas de legitimidade o conhecimento vem induzir efeitos de dominação que manifeste no mundo moderno a influência [*palavra inaudível*] ? A questão seria antes essa: como a indissociabilidade do saber e do poder no jogo das interações e das estratégias múltiplas pode induzir ao mesmo tempo singularidades que se fixam a partir de suas condições de aceitabilidade e um campo de possíveis, de aberturas, de indecisões, de retornos e de deslocamentos eventuais que os tornam frágeis, que os tornam impermanentes, que fazem desses efeitos dos acontecimentos nada mais, nada menos que acontecimentos? De qual forma os efeitos de coerção próprios a essas positivities podem ser, não dissipados por um retorno ao destino legítimo do conhecimento e por uma reflexão sobre o transcendental ou o quase transcendental que o fixa, mas invertidos ou desfeitos no interior de um campo estratégico concreto que os induziu, e a partir da decisão precisamente de não ser governado?

Em suma, o movimento que empurrou a atitude crítica para a questão da crítica ou ainda o movimento que fez revigorar o empreendimento da *Aufklärung* no projeto crítico que era de fazer com que o conhecimento pudesse se fazer de si próprio uma justa idéia, é esse movimento de gangorra, é esse deslocamento, a maneira de desviar a questão da *Aufklärung* para a crítica, não seria preciso tentar fazer agora o caminho inverso? Não se poderia tentar percorrer esta via, mas num outro sentido? E se é preciso colocar a questão do conhecimento na sua relação com a dominação, seria de início e antes de tudo a partir de um certa vontade decisória de não ser governado, esta vontade decisória, atitude ao mesmo tempo individual e coletiva de sair, como dizia Kant, de sua menoridade. Questão de atitude. Vejam vocês porque eu nunca pude dar, ousaria dar um título à minha conferência que tivesse sido: "*o que é a Aufklärung?*".

Henri Gouhier - eu agradeço muito vivamente Michel Foucault por nos ter trazido um conjunto tão coordenado de reflexões que eu chamaria filosóficas, embora ele tinha dito "não sendo eu mesmo filósofo". Eu devo dizer que após ter dito "não sendo eu mesmo filósofo", ele completaria "apenas crítico", isto é, mesmo assim um pouco crítico. E após sua exposição, eu me pergunto se ser um pouco crítico não é ser muito filósofo.

Noël Mouloud - Eu gostaria de fazer talvez duas ou três considerações. A primeira é a seguinte: M. Foucault parece nos ter colocado diante de uma atitude geral do pensamento, a recusa do poder ou a recusa da regra coercitiva que engendra uma atitude geral, a atitude crítica. Ele passou daí para uma problemática que ele apresentou como um prolongamento dessa atitude, uma atualização dessa atitude: trata-se dos problemas que

são postos atualmente concernentes às relações de saber, da técnica e do poder. Eu veria de uma certa maneira atitudes críticas localizadas, voltando sobre certos núcleos de problemas, isto é, em grande medida, tendo fontes ou se quer limites históricos. É preciso, já, que nós tenhamos uma prática, um método que alcance certos limites, que coloque problemas, que chegue a impasses, para que uma atitude crítica se desenhe. E assim estão, por exemplo, os sucessos metodológicos do positivismo que, com as dificuldades que ele levantou, engendraram frente a ele reações críticas que nós conhecemos, que apareceram desde meio século, isto é, a reflexão logicista, a reflexão criticista, eu penso na escola popperiana ou na reflexão wittgensteiniana sobre os limites de uma linguagem científica normalizada. Frequentemente através desses momentos críticos vê-se aparecer uma resolução nova, a busca de uma prática renovada, de um método que tem ele mesmo um aspecto regional, um aspecto de uma busca histórica.

Michel Foucault - Você tem absoluta razão. É mesmo nessa perspectiva que a atitude crítica foi engajada e que ela desenvolveu suas conseqüências de uma maneira privilegiada no século XIX. Eu diria que é o canal kantiano, isto é, que o momento forte, o momento essencial da atitude crítica deve mesmo ser o problema da interrogação do conhecimento sobre seus próprios limites ou os impasses, se você quer, que ele encontra em seu exercício primeiro e concreto.

O que me surpreende, são duas coisas. De um lado, que o uso kantiano da atitude crítica não impede - e para dizer a verdade, em Kant o problema é mais explicitamente colocado - que a crítica ponha também (o problema é saber se isso é fundamental ou não, se se pode discutir) essa questão: o que o uso da razão, qual uso da razão pode trazer efeitos quanto aos abusos do exercício de poder, e por conseqüência ao destino concreto da liberdade? Eu creio que quanto a esse problema Kant está longe de ignorar e houve, na Alemanha sobretudo, todo um movimento de reflexão em torno desse tema, se você quer, generalizador, deslocando o problema crítico estrito que você citou em direção a outras regiões. Você cita Popper, mas apesar de tudo para Popper também o excesso de poder foi mesmo um problema fundamental.

De outro lado, o que eu gostaria de observar - e eu peço licença para o caráter absolutamente de sobrevôo, se posso dizer - é que me parece que a história da atitude crítica, no que ela tem de específico no Ocidente - e no Ocidente moderno desde os séculos XV e XVI, - é preciso buscar a origem nas lutas religiosas e nas atitudes espirituais na segunda metade da Idade Média. Justamente no momento em que se põe o problema: como ser governado, vai-se aceitar ser governado desse modo? É então que as coisas estão em seu nível mais concreto, o mais historicamente determinado: todas as lutar

em torno da pastoral na segunda metade da Idade Média prepararam a Reforma e, creio eu, foram a espécie de limiar histórico sobre o qual se desenvolveu essa atitude crítica.

Henri Birault - Eu não gostaria de desempenhar o papel da galinha d'angola assustada! Estou absolutamente de acordo com a forma que a questão da *Aufklärung* se encontra ao mesmo tempo explicitamente retomada por Kant para sofrer uma restrição teórica decisiva em função de imperativos de ordem moral, religiosas, política etc., que são características do pensamento de kantiano. Eu acredito que sobre isso, entre nós, haja acordo total.

No que concerne agora à parte mais diretamente positiva da exposição, quando se trata de estudar no nível concreto, de alguma forma, no nível do acontecimento, os fogos cruzados do saber e do poder, eu me pergunto se não há lugar quando mesmo para uma questão subjacente e, digamos, mais essencialmente e mais tradicionalmente filosófica, que se situaria com recuo em relação a esse estudo precioso e minucioso dos jogos do saber e do poder em diferentes domínios. Essa questão metafísica e histórica poderia ser formulada da seguinte maneira: não se pode dizer que a um certo momento da nossa história e numa certa região do mundo o saber ele mesmo, o saber como tal, tomou a forma de um poder ou de uma potência, enquanto que o poder, a seu lado, sempre definido como uma habilidade, uma certa maneira de saber tomar ou de saber tomar-se manifestava enfim a essência propriamente dinâmica do noético? Nada de espantoso, se devesse ser assim, que Michel Foucault possa encontrar e desvendar as redes ou relações múltiplas que se estabelecem entre o saber e o poder já que ao menos a partir de uma certa época, o saber é no fundo um poder, e o poder no fundo um saber, o saber e o poder de um mesmo valor, de uma mesma vontade eu sou mesmo obrigado a chamar vontade de potência.

Michel Foucault - Sua questão levaria à generalidade desse tipo de relação?

Henri Birault - Não exatamente sobre sua generalidade senão sobre sua radicalidade ou seu fundamento oculto do lado de cá da dualidade dos dois termos saber-poder. Não é possível encontrar uma espécie de essência comum do saber e do poder, o saber se definindo ele mesmo como saber do poder e o poder, a seu lado, se definindo como saber do poder (deixa explorar atentamente as múltiplas significações desse duplo genitivo)?

Michel Foucault - Absolutamente. Aí, justamente, eu fui insuficientemente claro, na medida em que o que gostaria de fazer, o que eu sugeria, é que abaixo de ou do lado de cá de uma espécie de descrição - *grosso modo*, há os intelectuais e os homens de poder, há os homens de ciência e as exigências da indústria etc. -, de fato tem-se toda uma rede

trançada. Não somente de elementos de saber e de poder; mas, para que o saber funcione como saber, isso não pode ser senão na medida em que ele exerce um poder. No interior dos outros discursos de saber em relação aos discursos de saber possíveis, cada enunciado considerado como verdadeiro exerce um certo poder e cria ao mesmo tempo uma possibilidade; inversamente todo exercício de poder, mesmo se se trata de uma mortificação, implica ao menos uma habilidade, e, apesar de tudo, esmagar selvagememente um indivíduo, é ainda uma certa maneira de tomá-lo. Assim, se você quer, eu estou absolutamente de acordo e é o que tentei fazer aparecer: sob as polaridades que, para nós, aparecem bem distintas daquelas do poder, tem-se uma espécie de reflexo...

Noël Mouloud - Eu volto a nossa referência comum, ao Sr. Birault e a mim mesmo: Popper. Um dos traços de Popper é mostrar que na constituição de esferas de poder, qualquer que seja a natureza dele, isto é, dogmas, normas imperativas, paradigmas, não é o saber ele mesmo que está engajado, que é responsável, mas é uma racionalidade desviante que não é mais um saber verdadeiramente. O saber - ou a racionalidade enquanto formadora é ela mesma despida de paradigmas, despida de receitas. Sua iniciativa própria é de recolocar em questão suas próprias certezas, sua própria autoridade, e de "polemizar contra ela mesma". É precisamente por essa razão que ela é racionalidade e a metodologia tal como Popper a concebe é de desempatar, de separar esses dois comportamentos, de tornar a confusão ou a mistura impossível entre o uso das receitas, a gestão dos procedimentos e a invenção das razões. E eu me perguntaria, embora isso seja bem mais difícil, se no domínio humano, social, histórico, as ciências sociais no seu conjunto não desempenham igualmente e antes de tudo o papel da abertura: há aqui uma situação muito difícil porque elas são de fato solidárias da técnica. Entre uma ciência e os poderes que a utilizam, há uma relação que não é verdadeiramente essencial; embora ela seja importante, ela permanece "contingente" de uma certa maneira. São antes condições técnicas de utilização do saber que estão em relação direta com o exercício de um poder de um poder fugidio à mudança ou ao exame, antes que as condições do saber ele mesmo; e é nesse sentido que eu não compreendo em absoluto o argumento. Além do mais, o Sr. Foucault fez observações esclarecedoras que ele desenvolverá sem dúvida. Mas eu me ponho a questão: há um elo verdadeiramente direto entre as obrigações e as exigências do saber e as do poder?

Michel Foucault - Eu ficaria muito contente se se pudesse fazer assim, isto é, se se pudesse dizer: há a boa ciência, aquela que é ao mesmo tempo verdadeira e que não toca no mau poder; e depois evidentemente os maus usos da ciência, seja sua aplicação interessada, seja seus erros. Se você me afirma que é assim, pois bem, eu partirei feliz.

Noël Mouloud - Eu não digo tanto isso, eu reconheço que o elo histórico, o elo contingente é forte. Mas observo algumas coisas: que as novas investigações científicas (aquelas da biologia, das ciências humanas) recolocam o homem e a sociedade numa situação de não-determinação, lhes abrem vias de liberdade, e assim os constroem, por assim dizer, a exercer de novo decisões. Além do mais, os poderes opressivos se apóiam raramente sobre um saber científico, mas de preferência sobre um não-saber, sobre uma ciência reduzida preliminarmente a um "mito": conhece-se os exemplos de um racismo fundado sobre uma "pseudo-genética" ou mesmo de um pragmatismo político fundado sobre uma deformação "neo-lamarckiana da biologia" etc. E enfim, eu concebo muito bem que as informações positivas de uma ciência chamem a distância de um juízo crítico. Mas me parece - e era o sentido próximo de meu argumento - que uma crítica humanista, que retoma critérios culturais e axiológicos, não pode se desenvolver inteiramente nem culminar senão com o apoio que lhe traz o conhecimento mesmo, fazendo a crítica de suas bases, de seus pressupostos, de seus antecedentes. Isso concerne sobretudo aos Iluminismos que trazem as ciências do homem, da história; e me parece que Habermas, em particular, inclui essa dimensão analítica no que ele chama a crítica das ideologias, daquelas mesmas que são engendradas pelo saber.

Michel Foucault - Eu penso que é essa a vantagem da crítica, justamente!

Henri Gouhier - Eu gostaria de colocar uma questão. Estou absolutamente de acordo sobre a maneira que você operou seu recorte e sobre a importância da Reforma. Mas me parece que há em toda a tradição ocidental um fermento crítico pelo socratismo. Gostaria de perguntar a você se a palavra *crítica* tal como você a definiu e empregou, não poderia convir para chamar o que provisoriamente eu chamaria de um fermento crítico do socratismo em todo o pensamento ocidental, que vai desempenhar um papel de retorno a Sócrates nos séculos XVI e XVII?

Michel Foucault - Você me pega numa questão mais difícil. Eu diria que esse retorno do socratismo (o sente, o percebe, o vê historicamente, me parece, no ponto de transição dos séculos XVI e XVII) foi possível apenas no fundo disso, no sentido que dou muito mais importante, que foram as lutas pastorais e o problema do governo dos homens, governo no sentido mais pleno e mais amplo que tinha no fim da Idade Média. Governar os homens era os tomar pela mão, os conduzir até a sua salvação por uma operação, uma técnica de guiar detalhada, que implicava todo um jogo de saber: sobre o indivíduo que se guiava, sobre a verdade em direção a qual se guiava...

Henri Gouhier - Sua análise, você poderia retomá-la se fizesse uma exposição sobre Sócrates e seu tempo?

Michel Foucault - É, com efeito, o problema verdadeiro. Aqui ainda, para responder rapidamente sobre essa coisa difícil, me parece que no fundo, quando se interroga Sócrates de tal modo, ou mesmo - ousar ter de dizer - eu me pergunto se Heidegger interrogando os Pré-socráticos não faz... não, absolutamente, não se trata de fazer um anacronismo e de reportar o século XVIII ao V, ... Mas essa questão da *Aufklärung* que é, eu creio mesmo assim fundamental para a filosofia ocidental desde Kant, eu me pergunto se não é ela com a qual se varre de alguma forma toda a história possível e até às origens radicais da filosofia, de modo que o processo de Sócrates, eu creio que se pode interrogá-lo validamente, sem nenhum anacronismo, mas a partir de um problema que é e que foi em todo caso percebido por Kant como sendo um problema da *Aufklärung*.

Jean-Louis Bruch - Eu gostaria de colocar a você uma questão sobre uma formulação que é central em sua exposição, mas que foi exprimida sob duas formas que me pareceram diferentes. Você falou no fim da "vontade decisiva de não ser governado" como um fundamento, ou um retorno da *Aufklärung* que foi o assunto de sua conferência. Você falou no início de "não ser governado assim", de "não ser governado de tal modo", de "não ser governado a esse preço". Em um caso a formulação é absoluta, no outro ela é relativa, e em função de quais critérios? Para ter ressentido o abuso da governamentalização que você traz a uma posição radical, vontade decisiva de não ser governado, eu ponho a questão? E enfim, essa última posição não deve ela mesma fazer o objeto de uma investigação, de um questionamento que, ele, seria de essência filosófica?

Michel Foucault - São duas boas questões.

Sobre o ponto das variações de formulações: eu não penso, com efeito, que a vontade de não ser governado de jeito nenhum seja algo que se possa considerar como uma aspiração originária. Eu penso que, de fato, a vontade de não ser governado é sempre a vontade de não ser governado assim, dessa forma, por elas, a esse preço. Quanto à formulação de não ser governado em absoluto, ela me parece ser de alguma espécie o paroxismo filosófico e teórico de alguma coisa que seria essa vontade de não ser relativamente governado. E quando no fim eu dizia vontade decisiva de não ser governado, então aí, erro de minha parte, era não ser governado assim, dessa forma, dessa maneira. Eu não me referia a algo que seria um anarquismo fundamental, que seria como a liberdade originária absolutamente indócil e ao fundo de toda governamentalização. Eu não disse isto, mas isso não quer dizer que eu o exclua absolutamente. Eu creio que, com efeito, minha exposição pára aqui: porque já tinha durado tempo demais; mas também porque eu me pergunto... se se quer fazer a exploração dessa dimensão da crítica que me

parece tão importante ao mesmo tempo porque ela faz parte da filosofia e não faz parte dela, se se explorasse essa dimensão da crítica, não seria devolvido como base da atitude crítica a algo que seria ou a prática histórica da revolta, da não-aceitação de um governo real, de um lado, ou, de outro, à experiência individual de recusa da governamentalidade? O que me surpreende bastante - mas eu sou talvez perseguido porque são coisas de que me ocupo muito agora - é que, se essa matriz da atitude crítica no Mundo ocidental, é preciso buscá-la na Idade Média em atitudes religiosas e concernindo ao exercício do poder pastoral, é mesmo assim muito espantoso que você visse a mística como experiência individual e a luta institucional e política fazer absolutamente corpo, e em todo caso perpetuamente entregues um ao outro. Eu diria que uma das primeiras grandes formas da revolta no Ocidente foi a mística; e todos esses focos de resistência à autoridade da Escritura, à mediação pelo pastor, se desenvolveram seja nos conventos, seja no exterior dos conventos, ou nos laicos. Quando se vê que essas experiências, esses movimentos da espiritualidade serviram muito freqüentemente de vestimentas, de vocabulário, mas, mais ainda, de maneiras de ser, e de suportes à esperança de luta que se pode dizer econômica, popular, que se pode dizer, em termos marxistas, de classes, eu acho que tem-se aí alguma coisa de fundamental.

No percurso dessa atitude crítica que me parece que a história encontra a origem nesse momento, não é preciso interrogar agora o que seria a vontade de não ser governado assim, desse modo etc., tanto sob a sua forma individual de experiência, quanto sob a forma coletiva? É preciso agora colocar o problema da vontade. Então, se dirá que isso vai de si, não se pode retomar este problema seguindo o fio do poder, sem chegar, é claro, a colocar a questão da vontade. Era tão evidente que eu teria percebido isso antes; mas como esse problema da vontade é um problema que a filosofia ocidental tratou sempre com infinita precaução e dificuldade, digamos que eu tentei evitá-la na medida do possível. Digamos que ela é inevitável. Eu lhes dei aí considerações de trabalho em vias de ser feito.

André Sernin - De qual lado você se ligaria antes de mais nada? Seria do lado de Auguste Comte, eu esquematizo, que separa rigorosamente o poder espiritual do poder temporal, ou, ao contrário, daquele de Platão que dizia que as coisas não iriam nunca tão bem que os filósofos não seriam eles os chefes do poder temporal?

Michel Foucault – É preciso verdadeiramente escolher?

André Sernin - Não, não é preciso escolher, mas para qual lado você tenderia...?

Michel Foucault - Eu tentaria insinuar-me.

Pierre Hadjl-Dimou - Você nos apresentou com sucesso o problema da crítica em seu elo com a filosofia e chegou às relações entre poder e conhecimento. Eu queria trazer um pequeno Iluminismo a propósito do pensamento grego. Eu penso que esse problema já foi colocado pelo Sr. Presidente. "Conhecer" é ter o *logos* e o *mythos*. Eu penso que como a *Aufklärung*, não se chega a conhecer; o conhecimento não é somente a racionalidade, não está somente na via histórica do *logos*, há uma segunda fonte, o *mythos*. Se se refere à discussão entre Protágoras e Sócrates, quando Protágoras coloca a questão acerca da *Politeia*, do direito de punir, de seu poder, ele diz que vai especificar e ilustrar seu pensamento a propósito de *mythos* - o *mythos* está ligado ao *logos* porque há uma racionalidade: mais ele nos ensina, mais belo é. Eis a questão que eu queria acrescentar: suprimindo uma parte do pensamento, o pensamento irracional que acontece no *logos*, isto é o *mythos*, chega-se a conhecer as fontes do conhecimento, o conhecimento do poder que tem um sentido mítico ele também?

Michel Foucault - Eu estou de acordo com a sua questão.

Sylvain Zac - Eu queria fazer duas observações. Você disse, com justiça, que a atitude crítica podia ser considerada como uma virtude. Ora, há um filósofo, Malebranche, que estudou esta virtude: é a liberdade do espírito. Por outro lado, eu não estou de acordo com você sobre as relações que estabelece em Kant entre seu artigo sobre o Iluminismo e sua crítica do conhecimento. Esta fixa evidentemente limites, mas ela mesma não tem limite; ela é total. Ora, quando se lê o artigo sobre o Iluminismo, vê-se que Kant faz uma distinção muito importante entre o uso público e o uso privado. No caso do uso público, essa coragem deve desaparecer. O que faz...

Michel Foucault - É o contrário, pois o que ele chama o uso público é...

Sylvain Zac - Quando alguém ocupa por exemplo uma cadeira de filosofia numa universidade, aí ele tem o uso público da palavra e não deve criticar a Bíblia: de outro lado, no uso privado, ele pode fazê-lo.

Michel Foucault - É o contrário, e é isso que é muito interessante. Com efeito, Kant diz: "há um uso público da razão que não deve ser limitado". O que é esse uso público? É aquele que circula de sábio em sábio, que passa pelos jornais e pelas publicações, e que faz apelo à consciência de todos. Esses usos, esses usos públicos da razão não devem ser limitados, e curiosamente o que ele chama o uso privado, é o uso, de alguma forma, do funcionário. E o funcionário, o oficial, diz ele, não tem o direito de dizer ao seu superior: "eu não te obedeco e tua ordem é absurda". A obediência de cada indivíduo, enquanto ele faz parte do Estado, a seu superior, ao soberano ou ao representante do soberano, é isso que ele chama curiosamente o uso privado.

Sylvain Zac - Eu estou de acordo com você, eu me enganei, mas resulta entretanto que há nesse artigo limites à manifestação da coragem. Ora, esses limites, eu os encontrei por todo lado, em todos os *Aufklärer*, em Mendelssohn evidentemente. Há, no movimento da *Aufklärung* alemão, uma parte de conformismo que não se acha mesmo no Iluminismo francês do século XVIII.

Michel Foucault - Estou completamente de acordo, não vejo bem em quê isso contesta o que eu disse.

Sylvain Zac - Eu não creio que havia um elo histórico íntimo entre o movimento da *Aufklärung* que você colocou no centro e o desenvolvimento da atitude crítica, da atitude de resistência no ponto de vista intelectual ou no ponto de vista político. Você não acredita que se possa indicar esta precisão?

Michel Foucault - Eu não creio, de um lado, que Kant tenha se sentido estrangeiro aa *Aufklärung* que era mesmo para ele sua atualidade e no interior do qual ele intervinha, não seria senão por esse artigo da *Aufklärung*, mas por outros negócios...

Sylvain Zac - A palavra *Aufklärung* se encontra em *A Religião nos limites da simples Razão*, mas ela se aplica então à pureza dos sentimentos, à alguma coisa de interior. Ela produziu uma inversão como em Rousseau.

Michel Foucault - Gostaria de terminar o que estava dizendo... Então, Kant se sente perfeitamente ligado a esta atualidade que ele chama de *Aufklärung* e que ele tenta definir. E em relação a esse movimento da *Aufklärung*, me parece que ele introduz uma dimensão que nós podemos considerar como mais particular ou ao contrário como mais geral e como mais radical que é essa: a primeira audácia que se deve empreender quando se trata do saber e do conhecimento, é conhecer o que se pode conhecer. É isso a radicalidade e para Kant, aliás, a universalidade da sua empreitada. Eu acredito nessa ligação, quais que sejam os limites, é claro, das audácias dos *Aufklärer*. Eu não vejo em quê, se você quer, o fato da timidez dos *Aufklärer* mudaria o que quer que seja nessa espécie de movimento que Kant fez e que, creio eu, ele esteve um pouco consciente.

Henri Birault - Eu creio, com efeito, que a filosofia crítica representa assim um movimento ao mesmo tempo de restrição e de radicalização em relação à *Aufklärung* em geral.

Michel Foucault - Mas a ligação com a *Aufklärung* era a questão de todo mundo nessa época. O que nós estamos dizendo, o que é esse movimento que nos precedeu um pouco, ao qual pertencemos ainda e que se chama *Aufklärung*? A melhor prova, é que o jornal tinha que publicar uma série de artigos, aquele de Mendelssohn, aquele de Kant...

Era a questão da atualidade. Um pouco como nós nos colocaríamos a questão: o que é a crise dos valores atuais?

Jeanne Dubouchet - Gostaria de lhe perguntar o que você coloca como matéria no saber. O poder, eu creio ter compreendido, já que ele era questão de não ser governado: mas qual ordem de saber?

Michel Foucault - Justamente, aí, se eu emprego essa palavra, é ainda uma vez essencialmente a fins de neutralização de tudo o que poderia ser, seja legitimação, seja simplesmente hierarquização de valores. Se você quer, para mim - tão escandaloso quanto isso possa e deva, com efeito, parecer aos olhos de um sábio ou de um metodólogo ou mesmo de um historiador das ciências - para mim, entre a proposição de um psiquiatra e uma demonstração matemática, quando eu falo de saber, eu não faço, provisoriamente, diferença. O único ponto pelo qual eu introduziria diferenças, é de saber quais são os efeitos de poder, se você quer, de indução - indução não no sentido lógico do termo - que essa proposição pode ter, de um lado, no interior do domínio científico ao interior no qual se a formula - as matemáticas, a psiquiatria etc. - e, de outro lado, quais são as redes de poder institucionais, não discursivas, não formalizáveis, não especialmente científicas as quais ele está ligado desde então quando é colocado em circulação. É isso que eu chamaria o saber: os elementos de conhecimento que, qual seja seu valor em relação a nós, em relação a um espírito puro, exercem no interior de seu domínio e no exterior dos efeitos de poder.

Henri Gouhier - Creio que me resta agradecer a Michel Foucault por nos ter proporcionado uma sessão tão interessante e que vai dar lugar certamente a uma publicação que será particularmente importante.

Michel Foucault - Eu agradeço a vocês.